

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



TESIS DOCTORAL

Edición crítica, traducción y comentario del diálogo "*Sobre la filosofía*" de Aristóteles

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Carlos Megino Rodríguez

Director

Alberto Bernabé Pajares

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



*EDICIÓN CRÍTICA, TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DEL
DIÁLOGO "SOBRE LA FILOSOFÍA" DE ARISTÓTELES*

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR
CARLOS MEGINO RODRÍGUEZ

DIRECTOR
ALBERTO BERNABÉ PAJARES

Madrid, 2015

ÍNDICE

RESUMEN / SUMMARY	5
PREFACIO	9
Objetivos del trabajo	9
Metodología	9
Agradecimientos	12
INTRODUCCIÓN	13
Carácter de la obra	13
Datación y cronología relativa	15
Contenido de la obra	18
SIGLORUM CONSPECTUS	29
ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	57
Testimonia	57
Fragmenta	59
SOBRE LA FILOSOFÍA	101
Testimonios	101
Fragmentos	103
COMENTARIO	137
BIBLIOGRAFÍA	269
Ediciones y traducciones de los fragmentos de Aristóteles.....	269
Ediciones y traducciones del <i>Sobre la filosofía</i>	269
Léxicos y diccionarios.....	270
Estudios, obras de conjunto, ediciones y traducciones de otros autores.....	270
ÍNDICE DE FUENTES	287
TABLA DE CONCORDANCIAS	291

SUMMARY

Titel:

Critical Edition, Translation and Commentary of the Aristotle's dialogue *On philosophy*.

Introduction:

This PhD. thesis was born from the need of having an updated critical edition of Aristotle's dialogue *On philosophy*, whose last monographical edition by Untersteiner (from 1963), was urgent to revisit. The thesis meets this need, provides an original approach to the work, and is a useful tool for future research on the dialogue and on the thought of first Aristotle.

Objectives:

The aim of this thesis is to offer for the first time in any language a critical edition with translation and commentary of the Aristotelian dialogue *On philosophy*, given that it has not appeared hitherto an edition bringing together critical apparatus, translation to a modern language and commentary. A second aim is to offer an updated edition that reflects the modern research about the work and at the same time gives to the scholar a documented working tool to study the dialogue. It is essential in that respect the apparatus of *loci similes*. Both objectives have been achieved.

Conclusions:

The reconstruction and study of the *On philosophy* have resulted in the following conception of the work and his content:

It was no doubt a dialogue in three books. It was one of the exoteric works of Aristotle, written to be published outside the circle of disciples in an elegant and polished style. It followed the model of the last dialogues of Plato, especially of the *Timaeus*, whose theology and cosmology was very present in the *On philosophy*, although it was also criticized. Aristotle probably appeared in the dialogue as the main character. The work was mainly narrative, without relevance of dramatic action, and with long speeches. The scheme of questions and answers played a small role. It is possible that Aristotle included an introduction in each book. The dialogue constitutes an important milestone in the philosophical evolution of Aristotle, because it was already set out in it metaphysical, cosmological, and theological theories which were characteristic

of Aristotle until the end of his life (as for example the doctrine of principles, of immanence of the Forms, of the eternity of the world, of the Unmoved mover and of the divinity of heavenly bodies), and because it was the major source of knowledge of Aristotle's thought until the publication of the school treatises in the first century B. C. The work's date is controversial. Despite attempts to establish the relative chronology, the dialogue can not be dated more precisely than between 355 and 346 B. C.

Regarding the content, it is difficult to determine the main topic in the dialogue. Probably it was the notion of philosophy as science of first principles and divine entities. The first book began with the purpose of defining the nature and object of philosophy. It contained the opinions about philosophy (conceived as wisdom) from the old times (the last great deluge) to Plato. In this historical account it was included the wisdom of chaldeans, of greek poets and theologians, as Orpheus, of the Delphic maxims in connection with the Seven Sages, and of the presocratic philosophers. The second Book was about the discussion and criticism of the Plato's Theory of Forms. It is not certain that this theory was overall exposed, but we can be sure that the doctrine of Ideal Numbers and of the principles of the One and the Indefinite Dyad was criticized. The third Book contained the Aristotle's own thought about the philosophy as a science of the divine. Aristotle explained first the origin of the idea of god. This resulted in a first notion of god as a cause of the cosmic order, whose existence was proved by some dialectic arguments and, perhaps, by a myth in the Platonic style. This god was conceived as a transcendent being, unique, pure intelligence, Unmoved mover and objective final cause of the world order. Along with this conception of god, it was also stated the divinity of the world and the heavenly bodies, whose contemplation was considered a religious experience. After proving the existence and immutability of the transcendent god, arguments were made for the eternity of the world (and therefore for its divinity) which consisted in demonstrating that it can not be generated or destroyed. As for the divinity of heavenly bodies, it was proved from their ethereal constitution, extraordinary sensibility and intelligence, and circularity of their perennial movement. Probably it was shown the mathematical structure of the harmonious order of the world, analogous to that of the musical scale. Reflection on the corporeal nature of the divine entities of the sensible world, i. e. heavenly bodies and the intellective soul, led Aristotle to put forward the existence of a fifth element, the ether, as constituent of heavens and heavenly bodies, that made possible both their circular movement

and their possession of sensible and intellectual faculties. It was stated, therefore, a double theology: that of a transcendent god, pure intelligence and Unmoved mover, and that of a cosmic god, ethereal, who contains the heavens and the heavenly bodies, and depending on the first god for its order and movement.

PREFACIO

Objetivos del trabajo

El objetivo del presente trabajo es ofrecer por primera vez en cualquier lengua una edición crítica acompañada de traducción y comentario del diálogo aristotélico *Sobre la filosofía*. Por supuesto, ha habido ediciones con aparato crítico, como la de Rose (1886³), ediciones con traducción y comentario, como la de Untersteiner (1963), edición con traducción, como la de Heitz (1869), Teuzabá (1962-63), Báez (2002) o Zanatta (2008), traducción con comentario, como la de Flashar (2006), y unas cuantas ediciones de los fragmentos en griego, como la de Walzer (1934), Ross (1955) y Gigon (1987), por no hablar de las simples traducciones, como la de Barnes (1985), la de Gigon (1961), la de Álvaro Vallejo (2005) o la reciente de Pellegrin (2014). Pero hasta ahora, ninguna que aúne edición crítica, traducción y comentario. Un segundo objetivo era el de realizar una edición que, por un lado, supusiera una puesta al día en la investigación sobre el diálogo y, por otro, que ofreciera al investigador un instrumento de trabajo lo más completo posible para el estudio de la obra, siendo fundamental en ese sentido el aparato de *loci similes* adjunto al aparato crítico. Y ambos aspectos también han sido cumplidamente abordados. Podemos decir, por tanto, que la principal novedad y la mayor aportación de este trabajo es el cumplimiento de ambos objetivos.

Metodología

Esta es la primera edición crítica de la obra desde la edición revisada de Rose en 1886. Es, además, como ya dijimos, la única edición existente que aúna una edición crítica del texto griego, una traducción y un comentario. Ahora bien, al ser una edición de fragmentos, está limitada por su propia índole, es decir, tiene que renunciar a características propias de la edición de textos completos como el estudio previo de la tradición manuscrita, el análisis codicológico, el conocimiento de la historia del texto, la determinación de la relaciones entre diversos manuscritos y la consiguiente elaboración de un *stemma codicum*. Como afirma Bernabé (2010²) 125, “el editor de fragmentos ha de buscar los textos del autor que edita dentro de los de otros autores, que son múltiples y diversos”. Esto no quiere decir, como apunta Bernabé, que el editor de fragmentos sea un editor “de segunda mano”, que se limita a aceptar la labor del editor de la fuente de cada fragmento que le parece mejor en cada caso.

Debe realizar una labor crítica tanto de las ediciones previas de la obra a editar, como de las ediciones de las fuentes de los fragmentos que le sirven de base. Y esa es, precisamente, la labor que he llevado a cabo.

Ofrezco, por tanto, una edición personal. Quiero decir que ha sido hecha según una selección propia de fragmentos a partir tanto de ediciones previas existentes, como de propuestas de atribución de fragmentos ausentes en dichas ediciones hechas por la crítica más reciente. He consultado todas las ediciones de fragmentos aristotélicos en las que se incluye la obra: las de Rose (1863) y (1886), Heitz (1869), Walzer (1934), Ross (1955), Untersteiner (1963), Gigon (1987) y Zanatta (2008), así como traducciones importantes aparecidas recientemente como la de Flashar (2006), si bien para fijar el texto y las variantes textuales he hecho uso de otras muchas ediciones y trabajos, cuya relación puede verse en el *conspectus siglorum*.

Esta edición no es, por consiguiente, una simple colección de fragmentos, sino que aspira a ser una reconstrucción del diálogo sobre la base de criterios de coherencia interna cuya intención es reproducir lo más fielmente posible la lógica argumentativa de la obra. Esta reconstrucción se manifiesta de forma más evidente en una selección y ordenación propia de los fragmentos conservados, pero se completa en el comentario. Advierto, no obstante, que el orden propuesto es altamente conjetural, dada la parquedad de noticias seguras que nos sirvan de guía al respecto.

Dada la naturaleza de los testimonios recibidos acerca del *Sobre la filosofía*, he renunciado, siguiendo, por otra parte, el criterio unánime de editores anteriores, a distinguir tipográficamente los *ipsissima verba* de Aristóteles del contexto en que aparece su testimonio, pues, aunque en unos pocos casos podría ser posible hacer esa distinción, en la mayoría de ellos no lo es, ya que la fuente ofrece solo una paráfrasis de lo que Aristóteles decía, o una mera alusión, o simplemente una noticia expresada en términos propios, en la que hay que espigar no tanto ya las palabras mismas del filósofo, sino su propio pensamiento a partir de lo que nos dice la fuente que lo transmite, a menudo, a través de una o varias fuentes intermedias. No obstante, la labor de determinar qué pudo provenir realmente del *Sobre la filosofía* y qué ha sido añadido por su transmisor, o qué razones hay para establecer la autenticidad de un fragmento, se lleva a cabo en el comentario.

Otra labor propia de la edición de fragmentos es la distinción entre lo que es testimonio y lo que es fragmento. A este respecto, no he hecho ningún cambio en relación a ediciones anteriores en la consideración de lo que es uno u

otro. Como ya hemos apuntado, en las ediciones de los fragmentos de Aristóteles hay muy poco que pueda considerarse fragmento en sentido estricto, es decir, transmisión de las palabras mismas del filósofo, de modo que hay que conformarse con lo que informan del contenido de la obra a editar Aristóteles mismo y otros autores. En cuanto al criterio para distinguir un testimonio de un fragmento, sigo también el de los demás editores: considero testimonio el texto que informa sobre el carácter, constitución o valoración de la obra, y fragmento el que nos refiere su contenido.

Incluyo tres aparatos: uno de *loci similes*, en el que incluyo a veces también algún comentario o aclaración al texto, otro en el que se consignan las referencias de autores citados en los textos, y, por último, el aparato crítico de variantes. Las abreviaturas de los autores y obras citados en los aparatos son las del *Diccionario Griego-Español*, editado bajo la dirección de F. Rodríguez Adrados *et alii*, Madrid, CSIC, 1980-2009, recogidas en la lista que acompaña a la segunda edición del vol. I de 2008, y también disponibles en la lista de autores y obras publicada en la página web del DGE: <http://dge.cchs.csic.es/1st/1st-int.htm>.

En el comentario he procurado seguir siempre el criterio de interpretar cada fragmento por lo que él mismo dice, y no partiendo de la premisa de lo que dice el propio Aristóteles en pasajes paralelos de sus tratados conservados. Eso no quiere decir, obviamente, que no tengamos en cuenta el pensamiento del Estagirita en otros textos, especialmente aquellos que pueden situarse más próximos en el tiempo al *Sobre la filosofía*, o el de otros autores que han podido influir o reflejar o refutar o transmitir de forma independiente lo que decía Aristóteles en la obra, sino que intento no sobreponer en el *Sobre la filosofía* lo que dijo Aristóteles u otro autor sobre los mismos temas en otros textos. Parto de lo que afirma cada fragmento por sí mismo y, a partir de ahí, intento interpretarlo a la luz de otros fragmentos de la misma obra o de otros textos afines explícitamente identificados en el aparato de *loci similes*, no a la inversa. En cuanto al contenido del comentario, este es fundamentalmente, dado el carácter del *Sobre la filosofía*, de índole filosófica, es decir, responde al intento de dilucidar cuál es el pensamiento y la doctrina que nos transmite la obra, tanto en sí misma, como en relación con el conjunto del *corpus* aristotélico y con sus antecedentes y consecuentes. Ello, por supuesto, no solo no obsta, sino que exige una labor filológica que afecta desde la fijación del texto, hasta precisiones léxicas, interpretaciones lingüísticas o comparaciones terminológicas. En ese sentido, el comentario incluye también, siempre que procede, una

interpretación filológica del texto, centrada sobre todo en el análisis terminológico de vocablos relevantes y de su uso.

Aclaro finalmente que todas las traducciones, tanto de autores antiguos como modernos, son mías salvo mención expresa en contrario.

Agradecimientos

No sería capaz de dar razón de todas aquellas personas e instituciones que, en mayor o menor medida, han contribuido a hacer posible esta obra. Permítaseme, por tanto, a fin de no incurrir en culpa por las traiciones de mi memoria, que no intente una relación pormenorizada de aquellas. Sirva este lugar, no obstante, para manifestar mi agradecimiento a todas ellas.

Sí quisiera mencionar al menos a las personas que han sido decisivas para que este proyecto comenzara, se desarrollara y, finalmente, se haya llevado a término. Primero, al Profesor Alberto Bernabé, del que tantas cosas útiles he aprendido, que fue quien me animó a realizar el doctorado en Filología griega y quien bajo cuyo magisterio este ha podido finalmente llegar a su término. De él bien se puede decir lo que dejó escrito el emperador Marco Aurelio en reconocimiento del platónico Alejandro: τὸ μὴ πολλάκις μηδὲ χωρὶς ἀνάγκης λέγειν πρὸς τινα ἢ ἐν ἐπιστολῇ γράφειν ὅτι ἄσχολός εἰμι, μηδὲ διὰ τοιούτου τρόπου συνεχῶς παραιτεῖσθαι τὰ κατὰ τὰς πρὸς τοὺς συμβιοῦντας σχέσεις καθήκοντα, προβαλλόμενον τὰ περιστῶντα πράγματα (I 12).

Y en segundo lugar, a mi familia, la verdadera sufridora y legítima deudora del tiempo que les ha sido arrebatado en aras de los menesteres académicos. A aquel mi más sincero agradecimiento. A esta, mi humilde disculpa y mi cariño.

INTRODUCCIÓN

Carácter de la obra

Una de las pocas cosas de las que podemos estar seguros respecto del *Sobre la filosofía* es que era un diálogo en tres libros¹. Se trataba de una de las obras exotéricas de Aristóteles, pensadas para su publicación fuera del círculo de los discípulos² y, por tanto, escritas en un estilo elegante, cuidado y fluido³. Tendría, pues, un marcado carácter divulgativo, lo cual no quiere decir que los temas fueran tratados con menos seriedad o profundidad, sino que el lenguaje sería más pulido y las exposiciones de los temas más largas y claras de lo habitual en tratados derivados de apuntes de clase.

Como otros diálogos de Aristóteles, fue concebido siguiendo el modelo de Platón, en especial, el que le ofrecían los últimos diálogos del maestro, sobre todo el *Timeo*, tanto desde un punto de vista doctrinal como formal. Desde el primer punto de vista, sabemos que la cosmología y la teología del *Timeo* eran expuestas y refutadas en sus tesis principales, como la del mundo generado o la existencia de un Dios demiurgo. Y, desde el segundo, tenemos constancia de que la estructura del *Sobre la filosofía* seguía un esquema de amplios razonamientos y de exposiciones detalladas, similar al del *Timeo*, sin que el método de preguntas y respuestas cumpliera una función filosófica en sí mismo, como ocurría en otros diálogos de Platón. Por los fragmentos conservados se deduce que los discursos de los intervinientes seguían los principios de la argumentación retórica y de la demostración lógica, sin que la acción dramática desempeñara un papel digno de mención.

Pero también existen diferencias. Así, por ejemplo, parece claro que Aristóteles mismo, a diferencia de Platón, intervenía como interlocutor en el diálogo⁴. Es posible que también llevara la parte principal⁵ y, por supuesto, se reservara la última palabra sobre las cuestiones debatidas. No sabemos qué otros interlocutores participarían, pero es verosímil que al menos uno de ellos

¹ Sobre su carácter dialógico, cf. p. e. *De phil.* test. 3 y fr. 10a. Sobre su constitución en tres libros, cf. los catálogos de Diógenes Laercio y del anónimo, el test. 1 y la referencia a cada uno de los libros en los frr. 2a, 11a y 32 del diálogo.

² Cf. *De phil.* fr. 19.

³ Amm. *in Cat.* 4.5-27 Busse = Arist. T 16,1 Gigon, Elias, *in Cat.* 124.3-6 = Arist. test. 4 R³ = T 16,5 Gigon. Cf. también Cic. *De or.* 1.11.49 = Arist. test. 5 Ross, *Acad. Pr. (Lucullus)* 38.119 Plasberg = Arist. test. 8 Ross = fr. 829 Gigon, Cic. *Acad.* 38.119 = Arist. *De phil.* fr. 26a.

⁴ Cf. *De phil.* fr. 12a.

⁵ Lo cual debía ser una práctica general en sus diálogos, como testimonia Cicerón (*Att.* 13.19.3-4 = Arist. test. 5 R³ = fr. 1000 Gigon).

defendiera las doctrinas platónicas⁶, y no es descartable que ese interlocutor fuera Platón mismo⁷, tal como había hecho este también con su maestro Sócrates. Sin embargo, Aristóteles atacaba las opiniones de Platón, mientras que este se limitaba a adoptar en su interés las doctrinas socráticas.

Es posible que Aristóteles adaptara en el diálogo el método de exposición aporético de las cuestiones, del que se sirvió en los tratados posteriores⁸. Algunas de las tesis del diálogo podrían ser discutidas, desde un punto de vista y desde su contrario, por distintos interlocutores, hasta que el mismo Aristóteles daba una solución a la aporía argumentando la tesis definitiva.

Bajo el tamiz del diálogo, la obra era claramente expositiva, lo que, quizá, se ajustaba más al propósito didáctico, aunque no falto de intención polémica, con el que Aristóteles concebía la obra. Incluso se ha supuesto, dada la relativa independencia temática de cada libro del diálogo, que solo los dos últimos libros fueran dialógicos, mientras que el primero tuviera más bien un carácter expositivo, ya que la relación de las opiniones de teólogos y filósofos anteriores sobre los principios de la realidad se prestaba más a una estructura narrativa que a un esquema de preguntas y respuestas⁹. De todos modos, dadas las largas intervenciones que Aristóteles tendría en el diálogo, nada impide que la exposición del libro I se realizara según el mismo esquema que el resto de la obra.

Otro rasgo distintivo con respecto al diálogo platónico sería el posible empleo de introducciones a cada uno de los libros, según un uso testimoniado por Cicerón de las obras exotéricas de Aristóteles¹⁰. Aunque no hay constancia expresa de que el *Sobre la filosofía* fuera una de las obras que Cicerón tenía en mente, sí la hay de que este la conocía¹¹ y, dado que el diálogo se componía de tres libros, cabe suponer con verosimilitud que cada uno de ellos poseyera un proemio introductorio. No se trataría, en cualquier caso, de proemios que

⁶ Cf. *De phil.* fr. 11.

⁷ Posibilidad planteada por Bignone (2007) 848s., y defendida especialmente por Untersteiner (1963) xxi-xxii. Sin embargo, otros, como Hirzel (1895) I 281 o Effe (1970) 4-5, creen que dicho fragmento no fundamenta suficientemente la hipótesis de la intervención de Platón en el diálogo. También la niega aduciendo falta de evidencia al respecto, Tarán (1966) 466. No obstante, se inclina de nuevo a aceptarla Berti (1997²) 18-19, que, en un principio había asumido los argumentos de sus detractores.

⁸ Cf. Cic. *De or.* 3.21.80 = Arist. test. 6 Ross = fr. 992 Gigon.

⁹ Cf. Untersteiner (1963) xxii, quien aduce como ejemplo paralelo el de los *Silos* de Timón, compuestos en tres libros, y cuyo primero estaba escrito en primera persona, y los dos siguientes en forma de diálogo (Dióg. Laerc. 9.111).

¹⁰ Cic. *Att.* 4.16.2 = Arist. test. 1 R³ = T 23,2 Gigon.

¹¹ Cf. Cic. *ND* 1.13.33 = *De phil.* fr. 32, donde se cita expresamente el diálogo.

tuvieran una finalidad estética ni una determinada función dramática¹², sino más bien de prefacios que introducían al lector en los personajes, la escena y los temas a tratar en el debate y, quizá, daban una sinopsis del argumento¹³.

Se podría decir, sin temor a equivocarnos, que el *Sobre la filosofía* constituía un manifiesto personal de Aristóteles, con el que el joven académico fundaba, si bien todavía en el seno del platonismo, su propia doctrina en relación con la filosofía y con los principales problemas que suscitaron los filósofos anteriores y el mismo Platón en torno a cuestiones metafísicas, cosmológicas y teológicas. Y también que supuso un punto de inflexión importante en su evolución filosófica, no solo por incluir en él teorías que fueron características suyas hasta el final de su vida (como p. e. la doctrina de los cuatro principios, de la inmanencia de las formas, de la eternidad del mundo, del motor inmóvil o de la divinidad de los astros), sino también por ser la obra que sirvió de principal fuente de conocimiento de la filosofía de Aristóteles hasta la publicación de los tratados de escuela por Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. Es de lamentar, por ello, su temprana pérdida, que nos ha impedido conocer mucho mejor lo que podríamos llamar “el Aristóteles helenístico”, así como, en lo que toca a su interpretación, que no poseamos de la Antigüedad ningún comentario de la obra, a diferencia de otros muchos tratados conservados de Aristóteles, aunque sí tengamos constancia de alguna obra escrita expresamente en su contra (*vid.* T 2).

Datación y cronología relativa

Ante la falta de alusiones seguras a hechos contemporáneos que pudieran servirnos de guía¹⁴, los intentos de datación del diálogo se han hecho, o bien poniendo en relación las doctrinas en él tratadas con las de otras obras que reflejan puntos de vista coincidentes, o bien teniendo en cuenta las referencias al diálogo en otras obras de Aristóteles.

¹² Cf. Basil. *Ep.* 135 = Arist. *Test.* 2 R³ = T 23,11 Gigon, donde se dice que Aristóteles acometía los temas directamente en sus diálogos, ya que carecía del encanto literario de Platón, lo que parece indicar que en Aristóteles el aspecto artístico era preterido a favor de la argumentación.

¹³ Cf. p. e., Untersteiner (1963) xxii-xxiii.

¹⁴ Se ha sugerido que el mito de los habitantes de las moradas subterráneas que no conocen la superficie de la tierra ni el cielo con sus astros (*De phil.* fr. 14), podía haberle sido inspirado a Aristóteles por una expedición subterránea llevada a cabo por orden de Filipo de Macedonia (Schuhl [1947] 67s.). Si esto es así, el diálogo pudo escribirse entre el 342 y el 336, periodo en el que Aristóteles residió en Macedonia (Untersteiner [1963] 177). Sin embargo, la verosimilitud de esta hipótesis es muy escasa.

Los evidentes paralelismos con las *Leyes* de Platón (p. e. respecto al origen de la noción de lo divino o a la influencia del clima y de la alimentación en el carácter del alma) o la clara influencia del *Timeo* en la cosmología expuesta en el diálogo, abogan por una datación que habría que situar en los últimos años de permanencia de Aristóteles en la Academia, antes de la muerte de Platón en el 347. Es posible, incluso, que el *Sobre la filosofía* pueda remontarse, como creen algunos estudiosos, hasta mediados de la década de los 50, situando su composición entre los dos diálogos antedichos¹⁵.

Por otro lado, la estrecha afinidad temática y formal con el primer libro de la *Metafísica*, donde se hace también un recorrido histórico de las doctrinas anteriores sobre los principios y se critica abiertamente la teoría de las Formas, ha llevado a pensar que pueda haber también una proximidad cronológica entre ambos escritos¹⁶. Aunque en el libro I de la *Metafísica* la crítica de Aristóteles a las Formas es concisa y presupone un círculo de oyentes que estaban al tanto de ellas, el hecho de que suela citar a Platón en pasado, sugiere, para Jaeger¹⁷, que dicho libro fue redactado en Aso, poco después de la muerte de Platón, donde Aristóteles se vio rodeado de un grupo de platónicos entre los que se encontraban también críticos a la teoría de las Formas. Esta datación sería, pues, el término *post quem* del diálogo, ya que, según Jaeger, si bien es verdad que Aristóteles ya habría esbozado su actitud crítica hacia Platón en el seno de la Academia, y habría debatido sus ideas con otros condiscípulos (cf. un eco de la polémica en el fr. 10 del diálogo), lo más natural es que no hubiera decidido darlas a conocer al gran público antes de la muerte del maestro¹⁸ y que la obra literaria en que lo hacía fuera el último eslabón de un proceso de elaboración y ordenación previa bosquejado en el libro I de la *Metafísica*. Por lo

¹⁵ Así p. e. Theiler (1925) 86-8, Düring (1961) 287-8, (1990²) 90, Dumoulin (1981) 41-112 o Berti (1988) 38, (1997²) 257, 327, (1999) 294-5, (2000) xxi, quien considera que el diálogo ha de ser anterior al *Protréptico*, que data del 353-2, porque contiene una concepción de la naturaleza menos desarrollada, y posterior a la obra *Sobre el bien*, que sería contemporánea del *Timeo*, y datable hacia el 357. Otros, como Nuyens (1948) 100-6, sitúan la redacción del diálogo, sin más precisiones, antes de la muerte de Platón, en pleno periodo académico, o bien en los últimos años de la Academia, poco después del *Protréptico*, y con posterioridad a *Timeo* y *Leyes*, como hace Reale (1985) 30, 159.

¹⁶ Esta es la tesis de Jaeger (1946) 150, asumida, entre otros, por Moraux (1951) 339 y Untersteiner (1963) xvii-xix.

¹⁷ Jaeger (1946) 150, 199ss.

¹⁸ Berti (1997²) 327, (1999) 294, ha mostrado que esta suposición de Jaeger carece de fundamento, ya que hay constancia de que la obra *Sobre las Formas*, en la que Aristóteles criticaba ya la teoría de las Formas y de los Números ideales, remonta al periodo académico (cf. p. e. Leszl [1975] y Fine [1993]), de modo que Aristóteles no tendría por qué haber sentido ningún escrúpulo para publicar el *Sobre la filosofía* en vida de Platón. Cf. también, Berti (1997²) 259.

tanto, el diálogo habría aparecido el mismo 347 o un poco después, aunque, en todo caso, antes que el *Epínomis*, obra que revelaría una clara influencia de aquel¹⁹.

Sin embargo, y aunque se acepte la proximidad temporal entre el libro I de la *Metafísica* y el *Sobre la filosofía*, la prioridad del primero sobre el segundo no está nada clara. De hecho, no pocos estudiosos defienden la anterioridad del diálogo²⁰. Un fuerte argumento a favor es la alusión a la *Física* que se hace en el cap. 3 del libro I de la *Metafísica* (983a 33) respecto de su tratamiento de las cuatro causas, pues si tenemos en cuenta que en el mismo libro II de la *Física*, donde se trata de las causas, se cita expresamente el diálogo (fr. 20), parece claro que la sucesión cronológica sería la siguiente: primero, el *Sobre la filosofía*, después, el libro II de la *Física* (y el libro I) y, por último, el libro I de la *Metafísica*.

Aun aceptando una datación tardía del libro I de la *Metafísica*, como la de Jaeger, el segundo libro de la *Física* tiene que ser anterior al año 347, de modo que el diálogo habría que situarlo, necesariamente, antes de la muerte de Platón. Ahora bien, tampoco podemos dar esta cronología por segura, pues en un pasaje de Plinio en el que se alude, con toda probabilidad, al diálogo (*vid. De phil.* fr. 2b), se dice que Aristóteles afirmó también, como Eudoxo, que Zoroastro vivió 6.000 años antes de la muerte de Platón. Si admitimos este testimonio²¹, tendríamos que considerar de nuevo la muerte de Platón como término *post quem*.

Sea como fuere, la cuestión no está zanjada, y no parece posible datar la obra con una mayor precisión dentro del arco temporal que va del año 355 al 346.

¹⁹ Por ejemplo, en la adopción de la teoría del quinto cuerpo: cf. Jaeger (1946) 168 n. 42, 175. Dicha fecha, un poco después del 347, es aceptada también por Effe (1970) 6, aunque por otro motivo: la creencia de que el diálogo presupone la existencia de las *Leyes* de Platón.

²⁰ Cf. p. e. Mansion (1927) 319, von Arnim (1931) 8, Saffrey (1955) 13, Wilpert (1957) 157-9, Tarán (1966) 465-466, Düring (1990²) 409 y los citados en n. 15, aunque von Arnim, Saffrey y Wilpert lo siguen considerando posterior a la muerte de Platón.

²¹ Guthrie (1993) 96 n. 54, p. e., se inclina a hacerlo. Sin embargo, la vaguedad del testimonio de Plinio ofrece dudas sobre lo que Aristóteles pudo afirmar en realidad. No sabemos si mencionó todo lo que Plinio atribuye a Eudoxo o solo parte de ello. Además, tampoco es seguro que la posible alusión a la muerte de Platón por parte de Aristóteles perteneciera al *Sobre la filosofía*: cf. p. e. Effe (1970) 5, 67-8 y Berti (1997²) 327.

Contenido de la obra

Es difícil determinar cuál pudo ser el tema o propósito principal del diálogo²². Parece que el de dilucidar qué hay que entender por filosofía y exponer cuál es el contenido fundamental de esta ciencia frente a las concepciones que de ella tuvieron los teólogos y pensadores anteriores hasta Platón.

Posiblemente, el diálogo se abriría con el propósito de definir la naturaleza y objeto de la filosofía. En una primera aproximación, se tratarían las opiniones que sobre la filosofía se han tenido desde los tiempos antiguos, introduciéndose en este contexto la doctrina de la sucesión cíclica del saber humano, que remite y aflora en función de las catástrofes naturales periódicas que hunden las civilizaciones. Los conocimientos conseguidos en cada periodo no se perderían del todo, sino que sobrevivirían por vía oral en forma de proverbios. Sin embargo, todas las demás artes y saberes se perderían, incluido lo que los hombres llaman “sabiduría”, que sería concebida como una especie de claridad, ya que trae a la luz las cosas inteligibles y divinas, las cuales, aun siendo las más cognoscibles por sí mismas, en cambio al hombre les resultan oscuras y confusas, debido a que el cuerpo, que es débil, constituye un estorbo para el conocimiento del alma.

Para aproximarnos a ese concepto de sabiduría (que para Aristóteles vendría a identificarse con el de filosofía), Aristóteles trazaría la evolución histórica de dicho concepto (y de su derivado, el de sabio), desde la última catástrofe de la humanidad, el diluvio de Deucalión, hasta su época. Dicha evolución vendría determinada por la gradual importancia ascendente del objeto de la sabiduría, pudiéndose distinguir cinco etapas evolutivas, correspondientes con los cinco grados de sabiduría en la historia:

1ª. En un primer momento, sabiduría fue la invención de las técnicas que procuran al hombre el sustento necesario para su supervivencia, y sabio, el inventor de ellas.

2ª. En un segundo estadio evolutivo, se llamó sabiduría a la invención de las artes cuyo fin no es la producción de lo útil, sino de lo bello y civilizado, y sabios, a los inventores de ellas.

3ª. En un tercer estadio, sabiduría pasó a ser el arte política, cuyo objeto es la producción de leyes y de todo aquello que posibilita la constitución de la ciudad, y sus autores fueron los Siete Sabios.

²² Para Düring (1990²) 296, éste sería el de explicar la estructura del mundo.

4^a. En la siguiente etapa evolutiva, se denominó sabiduría a la ciencia natural, cuyo objeto son los seres físicos y sus principios, y filósofos naturales, a sus cultivadores.

5^a. Finalmente, sabiduría ha llegado a ser la ciencia de las entidades divinas mismas, motivo por el cual se la identificaría con la claridad, al ser dichas entidades las más claras y visibles para el alma. Dicha forma de sabiduría sería también la ciencia suprema (fr. 1).

Teniendo en cuenta este esquema histórico, Aristóteles buscaría las huellas de la sabiduría en todos los maestros y pensadores precedentes que, desde los tiempos antiguos de la presente era, tuvieron fama de sabios al contribuir al progreso del saber humano. Posiblemente, la discusión sobre la sabiduría precedente se centrara en exponer y valorar las opiniones de dichos sabios sobre los principios de la realidad. Se hablaría de Zoroastro y de los magos persas, de su mayor antigüedad respecto de los egipcios, y de sus dos principios fundamentales, Ahura-Mazda, el dios bueno, y Arimán, el dios malo, quienes serían asimilados a Zeus y Hades, respectivamente. Puede que Aristóteles también estuviera interesado en fijar cronológicamente la vida de Zoroastro respecto de la de Platón, ya que veía al primero como un claro predecesor doctrinal del segundo (fr. 2)²³.

También se interesaría por Orfeo, seguramente por ser uno de esos “teólogos” y “poetas antiguos” que, como Homero y Hesíodo, pasaban por ser los maestros de Grecia y, por tanto, custodios de una antigua sabiduría. No es seguro que Aristóteles afirmara que Orfeo nunca existió realmente, aunque sí que expresara dudas sobre la autenticidad de los poemas a él atribuidos (fr. 3).

En algún lugar de este primer libro del *Sobre la filosofía*, Aristóteles intentaría averiguar el origen del precepto delfico “conócete a ti mismo”, inscrito en el templo de Apolo en Delfos, siguiendo la pista de las distintas reconstrucciones del templo a lo largo del tiempo. Según Aristóteles, el precepto sería anterior incluso a la época de Quilón, uno de los Siete Sabios, del que se decía que lo había recibido en oráculo del dios Pitio, de modo que se remontaría al mismo dios Apolo, a través de la Pitia, su sacerdotisa (fr. 4). Ese interés por el precepto delfico habría que vincularlo al intento de Aristóteles por encontrar restos de sabiduría supervivientes a las catástrofes periódicas que se suceden en la historia (como los proverbios), y que respondería, en última instancia, a un deseo de fundamentar su propia concepción de la sabiduría en precedentes de reconocida antigüedad. Aristóteles haría referencia a otras

²³ Cf. también *Metaph.* XIV 4, 1091b 8.

máximas délficas, como “nada en demasía” y “da como garantía y será tu ruina”, que atribuía a Quilón, uno de los Siete Sabios, y, posiblemente, hablaría de estos como de los auténticos representantes del saber en su época, llamándolos “sofistas” (frr. 5-6). Ese saber se enmarcaría posiblemente en una etapa caracterizada por una concepción ética y política de la sabiduría, que es en la que tendría lugar la labor legisladora de los Siete Sabios y la difusión de sus máximas morales, y de la que Sócrates sería el representante más egregio.

De forma paralela, Aristóteles ponía de manifiesto el papel que tuvo el precepto “conócete a ti mismo” en la decisión de Sócrates de dirigir sus reflexiones filosóficas hacia el estudio del hombre y la problemática de la virtud y del bien. Con ello, pretendía, posiblemente, subrayar el carácter cíclico del saber en el curso de la historia, a la que atribuiría una índole teleológica que cuadraba bien con su visión de sí mismo como la culminación de la evolución del saber humano. Sócrates vendría a ser, así, un eslabón decisivo en esa evolución, aquel que coge el testigo de la exigencia apolínea de interés por lo humano, convirtiéndola en exigencia ética y en interés por las virtudes morales y políticas (frr. 7-8).

Seguramente se hablaba también de la contribución de los filósofos naturales (los “sabios” de la cuarta etapa) al saber, y a ese contexto parece remitirse la crítica que se hacía a Parménides y Meliso como negadores del movimiento. Para Aristóteles, tal actitud les invalidaría como “filósofos naturales”, ya que sería un contrasentido que se llamaran así quienes niegan a la naturaleza una de sus características principales: la de ser principio del movimiento (fr. 9).

La discusión y crítica de la teoría de las Formas platónica ocuparía el libro II del diálogo. Parece que, en este contexto, Aristóteles aprovechaba la ocasión para hacer una defensa de su postura frente a quienes, desde la propia Academia, le reprochaban que su crítica a la teoría sólo se debía a un ánimo de polémica, causado por motivos personales (fr. 10). Este hecho revela, como ha sido puesto de manifiesto²⁴, que Aristóteles era uno de los interlocutores del diálogo, seguramente el principal, y que él mismo se hacía cargo de la defensa y argumentación de sus propias tesis.

Es una hipótesis verosímil que antes de emprender su crítica de la teoría platónica esta fuera expuesta, al menos en sus líneas principales, por un interlocutor que hiciera suyas las tesis platónicas, en una intervención dialogada que no habría sido recogida por los comentaristas que nos sirven de

²⁴ P. e. por autores como Bernays (1863a) 48, Jaeger (1946) 149 o Untersteiner (1963) 136.

fuente de esta parte del diálogo. Después vendría, por lo que podemos deducir, la crítica del propio Aristóteles a la teoría. No sabemos si era una crítica general, pero lo que sí parece seguro es que se discutía la concepción platónica de los Números Ideales o Números-Formas. Una de las objeciones es la dificultad de comprender una clase de número distinto del número matemático, debido, posiblemente, a las inconsistencias que acarrea postular un número único y cualitativamente distinto de otro, que se componga de unidades incombinales con las de otro número, como es el caso de los Números Ideales. Cabe pensar que la crítica a esta clase de números siguiera derroteros similares a los del tratado *Sobre las ideas* o a los del libro XIII de la *Metafísica*, donde Aristóteles la desarrolla²⁵ (fr. 11a).

Parece que también se hacía una exposición de la doctrina de los principios del último Platón, el de las lecciones no escritas, que ya tratara Aristóteles en la obra *Sobre el bien*, motivo por el cual algunos comentaristas antiguos identificaron esta obra con el diálogo²⁶. Se discutiría la derivación de las magnitudes ideales de la Díada indefinida, a la que Platón llamaba lo Grande y lo Pequeño. Dichas magnitudes, especies particulares de lo Grande y lo Pequeño, serían lo Largo y lo Corto, lo Estrecho y lo Ancho, y lo Alto y lo Bajo, las cuales constituirían los principios materiales de las magnitudes geométricas ideales y, por tanto, los principios constitutivos de la realidad (fr. 11b). También se diría que, para Platón, lo Uno y las magnitudes ideales de la Longitud (Díada), la Anchura (Tríada) y la Profundidad (Tétrada), serían los principios del mundo de las Formas, del viviente en sí, que sirve de modelo del mundo sensible. Esto se pondría en relación con la fundamentación del conocimiento. Así, el alma sería capaz de conocer todas las cosas, porque dichos principios, que lo son de todas las cosas cognoscibles, son también los elementos constitutivos del alma, al existir una correlación entre cada uno de ellos y las cuatro facultades de esta (entendimiento = Uno, conocimiento = Díada, opinión = Tríada y sensación = Tétrada), satisfaciéndose así el principio platónico del conocimiento de lo semejante por lo semejante (fr. 11c). Finalmente, se expondría también la opinión platónica de que los principios formales de las magnitudes geométricas son el Uno y los tres Números ideales primeros: la Díada, la Tríada y la Tétrada y, quizá, también la de que estas tres Formas son participaciones del Uno (fr. 11f). Posiblemente, el objeto de toda

²⁵ *Metaph.* XIII 6, 1080a 15ss.

²⁶ *Vid. Simp. in de An.* 28.7-9 Hayduck = *Arist. De phil.* 11d, y *Phlp. in de An.* 75.34-76.1 Hayduck = *De phil.* 11e.

esta exposición sería el de poner en cuestión, desde una crítica previa al valor ontológico de las Formas y a su concepción como Números Ideales, la consideración de estos Números como principios.

En su tratamiento de la filosofía, que en el diálogo se entendía ya como ciencia de los primeros principios y, por ende, de lo divino, no podía faltar una indagación sobre la naturaleza de este y de su papel en el orden de las causas. Dicha indagación debía ocupar el libro III, el último del diálogo.

Aristóteles se planteaba cuál pudo ser el origen de la idea de lo divino en el hombre, y propuso un origen doble: primero, las experiencias del alma en los momentos en que esta se halla menos sometida al cuerpo, es decir, en los sueños y en los instantes previos a la muerte. En esas ocasiones, el alma reconoce su naturaleza divina al adquirir la capacidad de adivinar el futuro, lo que le conduce a sospechar la existencia de un ser divino como fuente del conocimiento de todas las cosas. Aristóteles aduciría ejemplos tomados de Homero para apoyar su aserto.

En segundo lugar, la consciencia de lo divino sería el resultado de un razonamiento inductivo, que infiere, partiendo del movimiento armónico y del orden natural de los cuerpos celestes, la necesidad de la existencia de una causa como origen de un movimiento y un orden tan perfectos, ya que estos no pueden producirse por sí mismos. Y como dicha causa ha de ser al menos tan perfecta como su efecto, esa no puede ser más que un dios, entendido como un principio natural superior e incorruptible (frr. 12-13).

Dicho razonamiento sería expuesto y desarrollado por extenso en el diálogo, según los cánones de la argumentación dialéctica: premisas plausibles y aceptadas por el común de la gente, pruebas verosímiles conducentes a la persuasión del lector, uso de recursos retóricos, como el símil y la analogía, e incluso empleo de un relato mítico. En efecto, es posible que Aristóteles expusiera un mito, inspirado en el de la caverna de la *República*, en el que se narraría cómo unos hombres llegan a la consciencia de lo divino tras contemplar por primera vez la belleza, el orden y la majestuosidad de la naturaleza y de los seres celestes, que no conocían por vivir en moradas subterráneas, rodeados solo de belleza artificial, cuyo origen no era divino, sino humano. El dios así concebido no correspondería a la idea platónica de un demiurgo trascendente, creador del mundo con las Formas como modelo, sino más bien a la noción de una divinidad referida tanto al cielo y a los cuerpos celestes, como a una primera entidad incorpórea e inteligible cuya acción en el mundo por la que se revela a los hombres, no es creadora, sino originadora del

ordenado movimiento del cosmos (fr. 14). Lo que se exponía en ese mito se desarrollaría también en un argumento teleológico: los hombres se formaron la idea de un dios como artífice del orden cósmico a partir de la constatación de la armónica disposición y funcionamiento de las partes del mundo (que se compararía con la de una casa bien construida o una ciudad bien legislada), de la que se inferiría la necesidad de que haya una causa que lo haga posible, que no puede ser otra que un dios productor de la disposición armónica y ordenada del mundo (frr. 15-16).

La consideración de los astros como dioses y del mundo que los contiene como una obra divina, que sería comparable a un templo sagrado, llevaría a Aristóteles advertir de la necesidad de que quien se ocupa de la ciencia de lo divino tenga un especial sentimiento de respeto y veneración religiosa, similar al que se tiene en las iniciaciones místicas (fr. 17). Puede que Aristóteles considerara incluso la contemplación y el conocimiento de los seres divinos no tanto una actividad racional y reflexiva cuanto una especie de experiencia iniciática, similar a la del iniciado en los misterios, quien accede a la divinidad a través de una impresión iluminadora, una revelación divina, y no del aprendizaje de enseñanzas e instrucciones (fr. 18).

La discusión sobre el origen de la noción de lo divino desembocaba en una prueba de la existencia de dios sobre la base de los grados de perfección de las cosas, en la cual se demostraba que dios era el ser óptimo. Esta consideración de lo divino servía como fundamento para demostrar seguidamente su inmutabilidad y eternidad, a lo que se dedicaban varios argumentos. El primero de ellos consistía en concluir la inmutabilidad de lo divino de la imposibilidad de que le sean aplicables las causas del cambio, ya que, al ser lo óptimo, no puede cambiar ni a mejor ni a peor (fr. 19).

La consideración de dios como lo óptimo se haría conforme a un planteamiento teleológico, según la cual lo óptimo es el fin último al que están ordenadas todas las cosas. Pero como el concepto de fin ($\tau\acute{o}\ \acute{o}\tilde{\nu}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$) tiene un doble sentido, se explicaría en qué sentido el dios, como causa primera del movimiento, sería un fin. Es muy probable que se dijera que el dios es fin en sentido objetivo, es decir, aquello con vistas a lo cual todas las cosas se mueven, pues, al ser el sumo bien, lo máximamente preferible, es el objeto último de deseo de todas ellas. No sería, en cambio, fin en sentido subjetivo, es decir, aquello para lo que las cosas se mueven en función de un fin ulterior, pues ello implicaría que estaría orientado a la consecución de algo otro. De este modo, el

dios, como fin último de todo lo existente, sería el primer causante del movimiento, al moverse todo con vistas a él (fr. 20).

Es posible que, como complemento de las argumentaciones teleológicas precedentes sobre la existencia de dios como causa del orden cósmico, tuviera lugar también un razonamiento para probar que el dios, en tanto que Motor inmóvil y causa final, es principio y es único. Dicho razonamiento consistiría en demostrar la imposibilidad de que haya varios principios del movimiento. En efecto, si los principios fueran múltiples, estarían ordenados o desordenados. En este último caso, solo serían causa del desorden y del caos, no de un mundo ordenado, mientras que en el primer caso, su orden tendría origen externo o radicaría en ellos mismos, y ambas alternativas suponen la existencia de un principio común anterior, que, según Aristóteles, no es otro que el dios (fr. 21).

Una vez establecida la existencia y naturaleza de lo divino, Aristóteles presentaría una serie de argumentos para demostrar la ingenerabilidad e indestructibilidad del mundo. Esta concepción del mundo era consecuencia directa de su consideración como un ser divino, al que, como tal, se debe una actitud reverente y piadosa, de la que, según Aristóteles, carecían aquellos que negaban el carácter ingénito e imperecedero de una divinidad tan grande, con sus planetas, astros y estrellas fijas, diciendo que era obra de un artífice y parangonándolo así con los objetos hechos por el hombre. Por eso, Aristóteles les acusaba de ateísmo (fr. 22). Es improbable que las víctimas de esta acusación fueran aquellos que, como Platón, afirmaban que el mundo es generado por obra de un artífice divino, sino que serían más bien los filósofos anteriores que, desde Heráclito y Empédocles hasta los atomistas, consideraban el mundo como generado y corruptible.

También se expondrían otros argumentos. Así, por ejemplo, se demostraría que al mundo, que es divino, no le son aplicables las dos causas posibles de destrucción que existen: la acción de un agente externo, como el fuego en una casa, o la lapidación en un hombre, y la descomposición interna, como la herrumbre en el hierro, o la enfermedad en el hombre. En el primer caso, ninguna fuerza externa puede destruir el mundo, porque este es completo y no hay nada externo a él, ya que si lo hubiera, se habría generado otro mundo semejante, y mundos solo hay uno. Además, el mundo no sufre degradación con el paso del tiempo, pues no está expuesto a nada que provoque dicha degradación. En el segundo caso, el mundo es ajeno a todo proceso de descomposición interna por dos razones: primera, porque eso supone aceptar que una parte o varias partes destructivas son más poderosas que la totalidad

del mundo, lo cual es absurdo; segunda, porque todo lo que está sujeto a un tipo de destrucción, lo está también al otro, y lo mismo cabe decir de lo contrario, de modo que si el mundo no está expuesto a destrucción externa, tampoco lo estará a destrucción interna (fr. 23).

Otro argumento empleado sería una variante del de la imposibilidad de la destrucción del mundo por causas internas, y se plantearía del siguiente modo: todos los compuestos son el resultado de la conjunción forzosa de los cuatro elementos, que quedan unidos en una posición contraria a su lugar natural y, por tanto, en desorden; la destrucción de dichos compuestos se produce cuando sus elementos disuelven la mezcla y recuperan su lugar natural: el fuego, la parte de arriba, la tierra, la de abajo, y el aire y el agua, los espacios intermedios; como los elementos que componen el mundo ocupan cada uno su emplazamiento natural y guardan, por tanto, un orden armonioso, no se da la condición necesaria para su disolución; en consecuencia, el mundo es indestructible (fr. 24).

Aristóteles empleaba también otro argumento en favor de la indestructibilidad del mundo que partía de la premisa, seguramente planteada a modo de hipótesis, no porque se aceptara la cosmología creacionista que implicaba, de que el mundo solo podría destruirlo aquel que lo creó, el demiurgo, mostrando a continuación la imposibilidad de que este hiciera tal cosa. Para ello, se ponía de manifiesto la inviabilidad de los motivos que le llevarían a hacerlo: no crear ningún mundo más o crear otro en su lugar. Así, destruir para no crear más sería ajeno a dios, porque supondría trocar el orden en desorden y, además, sería signo de arrepentimiento; mientras que destruir lo existente para crear otra cosa tampoco sería atribuible a dios, porque implicaría dos alternativas inaceptables: que dios crea en vano, si el mundo creado es similar al anterior, o que su creación no es siempre perfecta, sino mejorable o empeorable, si crea otro mejor o peor (fr. 25).

La concepción del *Timeo* de un mundo perfectamente constituido en todas sus partes, le sirvió de base a Aristóteles para construir el único argumento contra la generación del mundo que hemos conservado del diálogo. Según dicho argumento, el mundo no pudo tener origen en una decisión divina tomada en un momento determinado del tiempo, pues su perfecta constitución, que lo hace indestructible, implica que existe siempre y, por tanto, impide que haya tenido un origen en el tiempo (fr. 26).

Aristóteles se ocuparía también de analizar la naturaleza de los astros con la intención de dejar sentado su carácter divino y eterno. Primero, y

mediante un argumento por analogía, sostenía que los astros eran seres vivos (dotados, quizá, de almas inmanentes) que ocupaban la región del éter, de la misma manera que había seres vivos propios de cada una de las restantes regiones del mundo: la tierra, el agua, el aire y el fuego. En segundo lugar, deduciría que tienen una aguda inteligencia y una gran movilidad, dado el carácter puro y tenue del éter en que habitan, que es especialmente propicio para la inteligencia, y que están en constante movimiento. Ello sería suficiente muestra, para Aristóteles, de que son dioses. Seguidamente, Aristóteles aduciría también como prueba el carácter circular del movimiento astral, propio de seres etéreos constituidos por el quinto elemento, el cual se atribuiría a la propia voluntad de los astros (frr. 27-28).

Seguramente, Aristóteles traería a colación diversos ejemplos empíricos que servirían para apoyar algunas de las características descritas de los dioses astrales. Uno de ellos podría ser el del hombre que vivía sin dormir y se alimentaba únicamente de los rayos del sol. Si este modo de vida (que Aristóteles pondría en relación, probablemente, con el de los habitantes de aquella tierra del mito platónico del *Fedón* [111a-b], situada en los confines superiores del aire, donde los hombres respiraban éter, desconocían las enfermedades, eran muy longevos y tenían unos sentidos y una inteligencia superior), se podía llevar en la tierra, ¿cómo no habría, con más razón, una vida astral, en la que los astros vivirían en la pureza y sutileza del éter, moviéndose con un movimiento incesante y alimentándose de la energía procedente de su elemento etéreo? (fr. 29).

También se hablaría de los rasgos psicológicos de los astros. Junto a la afirmación de que tienen un sentido agudísimo y una superior inteligencia, propia de seres que habitan el éter, se harían consideraciones sobre qué sentidos y cuáles no deberían poseer estos seres celestes. Se diría, seguramente, que a ellos solo les corresponden los sentidos de la vista y del oído, ya que, por un lado, son los únicos que tienen una finalidad acorde con dichos seres, la de contribuir a su perfección, por otro, son sentidos activos y, por último, son los que convienen a unos seres inmutables (fr. 30).

Se pondrían también de relieve las proporciones armónicas con la que están dispuestos los seres celestes, las cuales forman una consonancia análoga a la de la escala musical. Aristóteles analizaría las partes de la escala y las proporciones matemáticas que determinan la disposición de las notas y las diferencias de intervalo entre ellas para conformar un todo armónico. Asimismo, mostraría que esa misma armonía musical que se da en el orden

celeste, y que se manifiesta a través de la luz y del sonido, es la que justifica la existencia de los sentidos de la vista y del oído, tanto en los astros como en el hombre. Con ello, daría una nueva razón para considerar a estos dos sentidos como los únicos dignos de ser poseídos por los seres celestes y como los medios privilegiados de comunicación del hombre con lo divino (fr. 31).

Estas son las cuestiones de orden cosmológico y teológico que eran tratadas, con mayor o menor verosimilitud, en este libro III. De ellas, algunas se pueden considerar seguras, dado que Cicerón, siguiendo a una fuente epicúrea, las atribuye explícitamente a ese libro. Según dicha fuente, Aristóteles conferiría la categoría divina a las siguientes entidades: al entendimiento divino o Motor Inmóvil; al mundo, incluido la esfera más extrema del cielo y el conjunto de los astros; al dios que causa el movimiento circular del mundo; y, por último, al éter celeste y, por extensión, el mismo cielo que contiene todos los astros. Aunque la fuente epicúrea de Cicerón mezcla los atributos de unos con los de otros, se puede reducir esta cuádruple noción de lo divino a dos entidades: un dios trascendente, incorpóreo, impasible, inmóvil, bienaventurado y causante del movimiento y de orden cósmico, y un dios cósmico, de cuerpo etéreo, que comprende el mundo entero con todos sus astros, sujeto a un movimiento circular continuo y eterno, y que está dotado de sensación y clarividencia (fr. 32).

Ahora bien, la conclusión de que la eternidad del dios exigía su incorporeidad, tuvo que provocar en Aristóteles una reflexión sobre la naturaleza de aquellas entidades divinas que pertenecían al mundo sensible, como las almas y los cuerpos celestes. Ambos tipos de entidades tendrían en común, para Aristóteles, la posesión de facultades psíquicas, aunque no el estar dotadas de un movimiento continuo y perpetuo, de carácter circular y uniforme, aun cuando Aristóteles haría de las almas astrales el motor de cada astro individual. En todo caso, como las facultades psíquicas pertenecen a las almas, no a la materia, y el movimiento común no puede darse en cuerpos compuestos de los cuatro elementos tradicionales, los cuales se mueven de forma distinta (es decir, rectilínea, no circular) y variable, y como además ni el alma ni los cuerpos celestes son naturalezas compuestas, ninguno de esos cuatro elementos forma parte ni de aquella ni de estos. Por lo tanto, Aristóteles postularía un quinto elemento innominado, el éter, como principio constitutivo de los seres celestes y como garante de la perpetuidad de su movimiento, y que, si bien no constituiría también la esencia del alma, por ser ésta una forma

inmaterial, sí sería el elemento en el que ésta desarrolla más plenamente su función psíquica y motriz (fr. 33).

Tras haber llevado a cabo estas disquisiciones, especialmente las concernientes a la naturaleza de las entidades divinas, en tanto que principal objeto de estudio de la filosofía en su forma más evolucionada, se cerraría el diálogo.

SIGLORUM CONSPECTUS

In apparato generatim tantum manuscriptos vel primum novae lectionis auctorem includo, non eos qui eam iterum dicunt.

In apparato locorum similium ea, quae ex notis meliorum editionum et commentariorum excerpsi, includuntur.

add. = addidit, addiderunt.

cett. = ceteri

codd. = codices, ceteri codices

coni. = coniecit, coniecerunt.

corr. = correxit, correxerunt.

del. = delevi, delevit.

dett. = deteriores

dub. = dubitanter

ed. = editio

edd. = editores

exp. = explevit

fort. = fortasse

in mg., mg. = in margine

in ras. = in rasura

lac. = lacuna

m. rec. = manus recentior

om. = omisit, omiserunt.

pap. = papyrus

rec. = recens, recens manus, recentior.

recc. = recentiores

sec. = secundum

secl. = secluserunt, secluserunt.

sign. = signat

suppl. = supplevit

traic. = traiecit, traiecerunt.

transp. = transposuit

ut vid. = ut videtur

vid. = vide

Uncis [] quae delenda sunt.

Uncis < > quae addenda videbantur notavi.

Uncis { } quae in cod. correcta sunt.

CODICUM ET EDITIONUM

Enumerantur tantum opera editionesque consultatas et codicum sigla in apparato citata.

Bernays = Bernays, J., *Die Dialoge des Aristoteles*, Berlin, 1863.

Gigon vel G = Gigon, O., *Aristotelis Opera. III. Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin, 1987.

Heitz vel H = Heitz, A., *Aristoteles. Opera Omnia: Fragmenta Aristotelis*, vol. IV, Pars 2, Paris, 1869.

Rose³ vel R³ = Rose, V., *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1886³.

Ross vel R = Ross, W. D., *Aristotelis. Fragmenta selecta*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1955.

Titze = Titze, F. N., *De Aristotelis operum serie et distinctione liber singularis*, Leipzig-Prag, 1826.

Untersteiner vel U = Untersteiner, M., *Aristoteles. Della Filosofia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1963.

Walzer vel W = Walzer, R., (ed.), *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963 (= 1934).

Zanatta = Zanatta, M., *Aristotele. I Dialoghi*, Milano, BUR, 2008.

Protr. = Protrepticus

Eud. = Eudemus

de Phil. = De philosophia

Testimonium 1

PHLD. *Piet.* (= *PHerc.* 1428), fr. 22.10-12 Henrichs = p. 72 Gomperz = N 1428 (*Herculanensium Voluminum Collectio Altera*, II, p. 17) = O 1226 (*Dox. Gr.* 539b 8-10) = Speusippus, fr. 57 Tarán

Gomperz, T., *Philodem Über Frömmigkeit*, Leipzig, Herculaneische Studien, Zweites Heft, 1866.

Henrichs, A., "Die Kritik der Stoischen Theologie im PHerc. 1428", *Cronache Ercolanesi*, 4 (1974) 5-32.

Testimonium 2

PHLD. *Piet.* (= *PHerc.* 1077) 1089-1099, pp. 180-1

Obbink, D., *Philodemus. On Piety*. Part I, Oxford, Oxford. Univ. Press, 1996.

N² = Apographum apographi N¹ (*P.Herc.* 1077 solum)

Gomperz = Gomperz, Th., *Philodem Über Frömmigkeit*, Leipzig, Herculaneische Studien, Zweites Heft, 1866.

Longo = Longo, F., "Appunti sul pensiero teologico dei primi maestri epicurei", *Vichiana*, 14 (1985) 235-40.

Philippson = Philippson, R., "Zu Philodems Schrift über die Frömmigkeit", *Hermes*, 55 (1920) 225-78, 364-72; 56 (1921) 364-410.

Tepedino = Tepedino Guerra, A., *Polieno. Frammenti*, Napoli, Bibliopolis, 1991.

Testimonium 3

PRISC. LYD. *Solut.* 41.16-42.3

Bywater, I., *Prisciani Lydi quae extant: Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, Berlin, Reimer, 1886.

Rose, V., *Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig, Teubner, 1863 (reimpr. Hildesheim- New York, G. Olms, 1971).

Testimonium 4

SIMP. *in Cael.* 288.28-289.2

Heiberg, J. L., *Commentaria in Aristotelem graeca. 7, Simplicii in Aristotelis De Caelo commentaria*, Berlin, Reimer, 1894 (Reimpr. 1999)

A = Codex Mutinensis III E 8, saec. XIII-XIV

C = Codex Coislinianus 169, saec. XIV vel XV

D = Codex Coislinianus 166, saec. XIV

E = Codex Marcianus 491, saec. XIII

E² = Codex Marcianus 491 a Bessarione correctus

K² = Codex Marcianus 221, saec. XV a Bessarione correctus

b = Interpretationis Guilelmi de Moerbeka editio Veneta

c = Editio Karstenii (*Simplicii commentarius in IV libros Aristotelis de caelo*, Traiecti ad Rhenum, 1865)

Testimonium 5

ASCL. in *Metaph.* 112.16-19.

Hayduck, M., *Commentaria in Aristotelem graeca*. 6.2, *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z commentaria*, Berlin, Reimer, 1888.

Fragmentum 1

a. SYN. *Calvit. Enc.* 22.1-4 (p. 229.13-16 Terzaghi).

Petavio, D., *Synesii episcopi Cyrenes opera quae extant omnia*, Paris, Typis Regiis apud Cl. Morellum, 1612. (p. 85)

Terzaghi, N., *Synesii Cyrenensis Opuscula*, Roma, Typis Regiae Officinae Polygraphae, 1944.

A = Codex Laurentianus LV 6, saec. XI

C = Codex Laurentianus LXXX 19, saec. XII

b = Codex Monacensis graecus 476, saec. XII-XIII

o = Codex Parisinus graecus 1039, saec. XII (vel XIV)

s = Codex Parisinus Coislinianus 249, saec. X-XI

ς = codicum deteriorum vel unus vel plures.

b. PHILOP. in *Nicom. Isagogen* 1.1

Hoche, R, *Ἰοάννου Γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως (τοῦ φιλοπόνου) εἰς τὸ πρῶτον τῆς Νικομάχου Ἀριθμητικῆς Εἰσαγωγῆς*, Leipzig, Teubner, 1864.

Heiland, H., *Aristoclis Messenii reliquiae*, Giessen, Meyer, 1925.

Chiesara, M. L., *Aristocles of Messene. Testimonies and Fragments*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

G = Codex Gottingensis, saec. X.

H = Codex Lucas Holstenii, saec. XVI

C = Codex Cizensis, saec. XIV vel XV

c. ASCL. in *Metaph.* 3.21-33.

Hayduck, M., *Commentaria in Aristotelem graeca*. 6.2, *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z commentaria*, Berlin, Reimer, 1888.

B = Codex Ambrosianus I 13 inf. saec. XV

Fragmentum 2

a. D. L. 1.8-9.

Heubner, H. G., *Diogenes Laertius. De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem*. Volumen I, [Libri I-V], Leipzig, C. F. Koehler, 1828. (reimpr. Hildesheim-N. York, G. Olms, 1981)

Hicks, R. D., *Lives of eminent philosophers*. Vol. 1, Cambridge (Mass.)-London, Harvard Univ. Press-Heinemann, 1925 (ed. rev. 1931²).

Long, H. S., *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Oxford, Oxford Univ. press (Clarendon Pr.), 1964.

Marcovich, M., *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Vol. I, Libri I-X, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999.

Dorandi, T., *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

B = Codex Neapolitanus Bourbonicus III B 29, saec. XII.

P = Codex Parisinus gr. 1759, saec. XIII. P³ secundus corrector.

Φ = Codex Vaticanus gr. 96, f. 29^v-88^r, saec. XII.

F = Codex Laurentianus 69, 13, saec. XIII

Croenert = Croenert, W., *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906 (= Amsterdam, 1965)

b. PLINIUS, N. H. 30.3.

Mayhoff, C., *C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, vol. IV: Libri XXIII-XXX, Stuttgart, Teubner, 1897 (= 1967).

Ernout, A., *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle, Livre XXX*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Jones, W. H. S., *Pliny. Natural History*, vol. VIII, Libri XXVIII-XXXII, Cambridge (Mass.)-London, Harvard. Univ. Press.-Heinemann, 1963 (= 1975).

V = Codex Leidensis Vossianus fol. n. LXI, saec. XI.

R = Codex Florentinus Riccardianus, circa a. 1100.
 d = Codex Parisinus latinus 6797, saec. XIII.
 E = Codex Parisinus latinus 6795, saec. X vel XI.
 G = codicis Parisini latini 6796 folia extrema, saeculo fere XI scripta.
 T = Codex Toletanus, saec. XIII.
 r = reliqui codices praeter eos, qui ad eandem lectionem adnotati sunt.
 v = veteres editores vel lectio vulgata inde a vetustissimis editionibus usque
 ad hanc aut ad eam, quae una adnotata est.
 D = Detlefseni editionis Berolinensis vol. IV, 1871.
 G = Gelenii edition Basileensis 1554.

Fragmentum 3

a. PHLP. in *De An.* 186.24-26.

Lobeck, C. A., *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres*,
 t. I, Regimontii Prussorum, Sumtibus fratrum Borntraeger, 1839, pp. 348-
 349.

Hayduck, M., *Commentaria in Aristotelem Graeca. 15, Ioannis Philoponi In
 Aristotelis De anima libros commentaria*, Berlin, G. Reimer, 1897 (= Berlin, De
 Gruyter, 1999).

D = Codex Parisinus 1914, sec. XII

R = Codex Ambrosianus L 106, saec. XIV

t = Editio Victor Trincavelli, anno MDXXXV

b. CIC. N. D. 1.38.107.

Lobeck, C. A., *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres*,
 t. I, Regimontii Prussorum, Sumtibus fratrum Borntraeger, 1839, p. 348.

Orelli, J. C., *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia. Editio altera
 emendatior. Opus morte Orellii interruptum continuaverunt I. G. Baiterus et C.
 Halmius*, Vol. IV, Zürich, 1861.

Plasberg, O.-Ax, W., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. 45, De
 natura deorum: post O. Plasberg edidit W. Ax.*, Stuttgart, Teubner, 1933² (= 1961).

Rackham, H., *Cicero, XIX: De Natura Deorum, Academica*, London-Cambridge
 (Mass.), Heinemann-Harvard Univ. Press, 1933 (= 1967).

Pease, A. S., *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum, Libri III, Liber Primus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955 (= reimp. 1968).

A = Codex Leidensis Vossianus 84, saec. IX

V = Codex Vindobonensis 189, saec. IX

B = Codex Leidensis Vossianus 86, saec. X

F = Codex Florentinus Marcianus 257, saec. X

P = Codex Palatinus 1519 perantiquus, fortasse saec. X

D = Codex Londiniensis Harleianus 2622, saec. XI

D^c = D e correctione

D^p = D primitus

G = Codex Londiniensis Burneianus 148, saec. XIII

H = Codex Leidensis Heinsianus 118, saec. XI

M = Codex Monacensis 528, saec. XI

N = Codex Parisinus Nostradamensis 17812, saec. XII

O = Codex Oxoniensis Mertonianus 311, saec. XII

Vict. = Victorius (editio Iuntina) anni 1538

Manutius = editio Pauli Manutii anni 1541-1560

Heindorf = editio Heindorf anni 1815

Schuetz = editio Schuetz anni 1816

Ernesti = editio Ernesti anni 1818

Reitzenstein = Reitzenstein litteris ad Plasberg datis 1910

Fragmentum 4

a. PORPH. *apud* STOB. 3.21.26.

Hense, O.-Wachsmuth, C., *Ioannis Stobaei Anthologium: Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores, recensuit Otto Hense*, vol. 3, Berlin, Weidmann, 1894 (1974³).

S = Codex Vindobonensis Sambuci, saec. XI.

Tr. = editio Trincavelliana ex codice Marciano (saec. XV vel XVI) expressa, anno 1535-6.

b. CLEM. AL. *Strom.* 1.14.60.3.

Stählin, O.-Früchtel, L.-Treu, U., *Clemens Alexandrinus, Bd. II: Stromata Buch I-VI*, Berlin, Akademie Verlag, 1985.

Fragmentum 5

CLEM. AL. *Strom.* 1.14.61.1.

Stählin, O.-Früchtel, L.-Treu, U., *Clemens Alexandrinus, Bd. II: Stromata Buch I-VI*, Berlin, Akademie Verlag, 1985.

Vi = Victorius (editio princeps, anno 1550)

L = Codex Laurentianus V 3

Fragmentum 6

E. M. 722.16-17 Sylburg, s. v. σοφιστής.

Gaisford, T., *Etymologicon magnum seu verius lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum*, Oxford, 1848 (= Amsterdam, 1967).

Fragmentum 7

PLU. *Adv. Colot.* 1118c.

Pohlenz, M.-Westman, R., *Plutarchi Moralia*, vol. VI, Fasc. 2, Leipzig, Teubner, 1959.

Einarson, B.-De Lacy, P. H., *Plutarch's Moralia*, vol. XIV 1086c-1147a, London-Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard Univ. Press, 1967.

Fragmentum 8

D. L. 2.23.

Vid. supra fr. 2a

Fragmentum 9

S. E. *Math.* 10 (*Phys.* 2) 45-46.

Mutschmann, H., *Sexti Empirici Opera. 2, Adversus dogmaticos libros quinque continens (Adv. math. VII-XI)*, Leipzig, Teubner, 1914 (= 1984).

Bury, R. G., *Sextus Empiricus in Four Volumes, III: Against the Physicists, Against the Ethicists*, London-Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard Univ. Press, 1936 (= 1960).

N = Codex Laurentianus 85,19, saec. XIII.

L = Codex Laurentianus 85, 11, saec. XV.

E = Codex Parisinus 1964, saec. XV.

ς = codices deteriores:

A = Parisinus 1963, saec. XVI.

B = Berol. Phill. 1518, saec. XVI.

V = Venetianus Marcianus 262, saec. XV.

R = Regimont. 16^b 12.

G = codices omnes.

Fragmentum 10

a. PROCL. *apud* PHLP. *De aet. mundi* 31.17 Rabe

Rabe, H., *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, Teubner, 1899 (reimp., Hildesheim, Olms, 1963).

Scholten, C., *Johannes Philoponos. De aeternitate mundi = Über die Ewigkeit der Welt. 2*, Turnhout, Brepols, 2009.

M = Codex Marcianus 236, saec. IX/X

b. PLU. *Adv. Colot.* 1115b-c.

Vid. *supra* fr. 7

B = Codex Parisinus 1675, saec. XV

E = Codex Parisinus 1672 paulo post a. 1302

Fragmentum 11

a. SYRIAN. *in Metaph.* 159.33-160.5 Kroll.

Kroll, W., *Commentaria in Aristotelem Graeca. 6.1, Syriani in Metaphysica Commentaria*, Berlin, Typis et Impensis Georgii Reimer, 1902.

b. ALEX. APHR. *in Metaph.* 117.23-118.1 Hayduck.

Hayduck, M., *Commentaria in Aristotelem graeca. 1, Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin, G. Reimer, 1891 (Berlin, De Gruyter, 1999).

L = Codex Laurentianus 87, 12, saec. XIII

F = Codex Ambrosianus F 113, saec. XV

c. ARIST. *de An.* I 2, 404b 16-25.

Bekker, I., *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit O. Gigon, vol. I, Berlin, W. de Gruyter, 1960 (= 1831).

Trendelenburg, F. A., *Aristotelis De Anima libri tres*, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1877 (reimp. 1957).

Hicks, R. D., *Aristotle. De Anima*, London, Cambridge University Press, 1907 (reimp. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1965).

Hett, W. S., *Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard Univ. Press-Heinemann, 1936 (reimp. 1964).

Ross, W. D., *Aristotelis De Anima*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1956.

Jannone, A.-Barbotin, E., *Aristote. De l'Ame*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

E = Codex Parisinus gr. 1853, saec. X

E^a = Codicis E pars recentior

C = Codex Coislinianus 386, saec. XI

H^a = Codex Marcianus gr. 214, saec. XI

U = Codex Vaticanus gr. 260, saec. XI

P = Codex Vaticanus gr. 1339, saec. XII

X = Codex Ambrosianus H 50 sup. (gr. 435), saec. XII-XIII

M = Codex Marcianus gr. 209, saec. XIII

y = Codex Parisinus gr. 2034, saec. XIII

V = Codex Vaticanus gr. 266, saec. XIV

F^b = Codex Laurentianus 87, 20, saec. XIV

R^v = Codex Vallicellanus B 93, saec. XIV

A = Codex Ambrosianus A 174 sup. (gr. 67), saec. XV

P^p = Philoponi paraphrasis

T^p = Themistii paraphrasis

Σ = Sophoniae *Paraphrasis*

d. SIMP. *in de An.* 28.7-9 Hayduck.

Hayduck, M., *Commentaria in Aristotelem graeca*. 11, *Simplicii In libros Aristotelis De anima commentaria*, Berlin, Reimer, 1882 (reimp. Berlin, De Gruyter, 1999).

A = Codex Laurentianus 85,21, saec. XIII aut XIV.

e. PHLP. *in de An.* 75.34-76.1 Hayduck.

Vid. supra fr. 3a

f. PS.-ALEX. *in Metaph.* 777.16-21 Hayduck.

Vid. supra in hoc fragmento

Fragmentum 12

a. S. E. *Math.* 9 (*Phys.* 1) 20-23.

Vid. supra fr. 9

b. CIC. *Div.* 1.30.63.

Pease, A. S., M. *Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, Urbana, University of Illinois Press, 1920, 1923 (reimp. N. York, Arno Press, 1979).

Falconer, W. A., *Cicero. De senectute. De amicitia. De divinatione*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1923.

Plasberg, O.-Ax, W., M. *Tullius Cicero. De Divinatione. De Fato. Timaeus*, Stuttgart, Teubner, 1977 (= 1938).

H = Codex Heinsianus 118, saec. XI.

Fragmentum 13

S. E. *Math.* 9 (*Phys.* 1) 26-27.

Vid. supra fr. 9

Fragmentum 14

CIC. *N. D.* 2.37.95-96.

Pease, A. S., *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum, Libri III, Liber Secundus et Tertius*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958 (reimp. 1968).

Vid. supra fr. 3b

Fragmentum 15

PHILO, *Leg. Alleg.* 3.97-99 Cohn.

Cohn, L.-Wendland, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. I, Berlin, G. Reimer, 1896 (reimp. Berlin, Walter de Gruyter, 1962).

Colson, F. H.-Whitaker, M. A., *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*, vol. I, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1929 (reimp. 1962).

A = Codex Monacensis graecus 459, saec. XIII

B = Codex Venetus graecus 41, saec. XIV

P = Codex Petropolitanus XX Aa 1, saec. XIII vel XIV

H = Codex Venetus gr. 40, saec. XIV

L = Codex Parisinus gr. 433, saec. XVI

v = lectio vulgata

Turnebus = Turnebus, A., Φίλωνος Ἰουδαίου εἰς τὰ τοῦ Μωσέως κοσμοποιητικά, ἱστορικά, νομοθετικά. Τοῦ αὐτοῦ μονόβιβλια. *Philonis Iudaei in libros Mosis de mundi opificio, históricos, de legibus. Eiusdem libri singulares. Ex bibliotheca regia, Parisiis*, 1552.

Mangey = Mangey, T., Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου τὰ εὗρισκόμενα ἅπαντα. *Philonis Iudaei Opera quae reperiri potuerunt omnia*, Vol. I.II, Londini, Typis Guilelmi Bowyer, 1742.

Fragmentum 16

PHILO, *De Praem. et Poen.* 41-43 Cohn.

Cohn, L.-Wendland, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. V, G. Reimer, Berlin, 1906 (reimp. Berlin, Walter de Gruyter, 1962).

Colson, F. H., *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*, vol. VIII, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1939 (reimp. 1960).

A = Codex Monacensis graecus 459, saec. XIII
H = Codex Venetus graecus 40, saec. XIV
P = Codex Petropolitanus XX Aa 1, saec. XIII vel XIV
N = Codex Neapolitanus II C 32 (excerpta), saec. XV
F = Codex Laurentianus LXXXV 10, saec. XV et XVI
v = lectio vulgata

Turnebus = Turnebus, A., Φίλωνος Ἰουδαίου εἰς τὰ τοῦ Μωσέως κοσμοποιητικά, ἱστορικά, νομοθετικά. Τοῦ αὐτοῦ μονόβιβλια. *Philonis Iudaei in libros Mosis de mundi opificio, historicos, de legibus. Eiusdem libri singulares. Ex bibliotheca regia, Parisiis, 1552.*

Mangey = Mangey, T., Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου τὰ εὗρισκόμενα ἅπαντα. *Philonis Iudaei Opera quae reperiri potuerunt omnia, Vol. I.II, Londini, Typis Guilelmi Bowyer, 1742.*

Fragmentum 17

a. SEN. Q. N. 7.29.3-30.1.

Oltramare, P., *Sénèque. Questions naturelles*, Tome II (Livres IV-VII), Paris, Les belles lettres, 1961² (= 1929).

Cardó, C., L. A. *Séneca, Qüestions naturals*, vol. III, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1959.

Corcoran, T. H., *Seneca in ten volumes. X, Naturales quaestiones II*, London-Cambridge, Mass., Heinemann-Harvard University press, 1972.

Hine, H. M., *L. Annaei Senecae Naturalium quaestionum libros*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1996.

Z = Codex Genevensis lat. 77, saec. XII
E = Codex Berolinensis lat. oct. 9, saec. XIII
α = consensus codicum RABV
R = Codex Escorialensis O.III.2, saec. XIII
A = Codex Leidensis Voss. Lat. O.55, saec. XII
B = Codex Bambergensis M.IV.16, saec. XII
V = Codex Vaticanus Pal. lat. 1579, saec. XII/XIII
ϑ = consensus codicum FH
F = Codex Mertonensis 250, saec. XIV
H = Codex Parisinus lat. 8624-I, saec. XII/XIII
δ = consensus codicum ABV

π = consensus Pv

P = Codex Parisinus lat. 6628, saec. XII/XIII

v = consensus codicum UW

U = Codex Monacensis Clm 11049, saec. XV

W = Codex Venetus Lat. Z.268, saec. XIV

Ψ = consensus $\alpha\vartheta\pi$ (vel $\delta\vartheta\pi$ vel $\vartheta\pi$)

λ = consensus codicum LKJOM

L = Codex Leidensis Voss. Lat. F.69, saec. XII

K = Codex Cameracensis, 555 (513)-I, saec. XII

O = Codex Leidensis B. P. L. 199, saec. XIII

M = Excerpta Parisina, saec. XIII

T = Codex Parisinus lat. 6386, saec. XIII

Gercke = Gercke, A., *L. Annaei Senecae Opera quae supersunt. 2, Naturalium quaestionum libri VIII*, Leipzig, Teubner, 1907.

Gertz = Gertz, M. C., "Emendationes Annaeanae", *Mélanges Graux*, Paris, E. Thorin, 1884, pp. 353-79.

b. PLU. *De Tranquill.* 477c

Helmbold, W. C., *Plutarch's Moralia*, vol. VI 439a-523b, London-Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard Univ. Press, 1962 (= 1939).

Pohlenz, M.-Sieveking, W., *Plutarchi Moralia*, vol. III, Leipzig, Teubner, 1972.

Dumortier, J.-Defradas, J., *Plutarque. Oeuvres morales*, Tome VII Première Partie, Traités de morale (27-36), Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Pisani, G., *Plutarco. Moralia I: "La serenità interiore" e altri testi sulla terapia dell'anima*, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1989.

L = Codex Laurentianus 69,13 rescr. saec. X

C = Codex Parisinus gr. 1955, saec. XI/XII et XIV

M = Codex Mosquensis SS. Synodi gr. 501, saec. XII

W = Codex Vindobonensis phil. gr. 129, saec. XII

Y = Codex Marcianus gr. 249, saec. XI/XII

J = Codex Ambrosianus gr. 881, saec. XIII

v = Codex Urbinas gr. 98, saec. XIV

Γ = consensus codicum LCGWXJ¹Kv

Θ = consensus codicum Zab(v)

Π = codices Planudei αA

Σ = consensus codicum DRShi

Ω = codices omnes

O = codices omnes praeter citatos

Fragmentum 18

a. SYN. *Dio* 47d-48a (p. 253.23-254.13 Terzaghi).

Vid. supra fr. 1a

b. MICHAEL PSELLUS, *Schol. ad Joh. Climacum* 30.2.7-17 Gautier.

Gautier, P., *Michaelis Pselli Theologica*, vol. I, Leipzig, Teubner, 1989.

P = Codex Parisinus graecus 1182, saec. XIII

x = Codex Athous Xeropotami 222, a. 1346

Fragmentum 19

SIMP. *in Cael.* 288.28-289.15.

Vid. supra test. 4

Fragmentum 20

ARIST. *Ph.* II 2, 194a 27-36.

Bekker, I., *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit O. Gigon, vol. I, Berlin, W. de Gruyter, 1960 (= 1831).

Cornford, F. M.-Wicksteed, M. A., *Aristotle. The Physics in two volumes*, I, London-Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard Univ. Press, 1929 (= 1963).

Ross, W. D., *Aristotle's Physics: A revised text with introduction and commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1936 (= 1998).

Ross, W. D., *Aristotelis Physica*, Oxford, Oxford University Press, 1950.

Carteron, H., *Aristote. Physique (I-IV)*, tome premier, Paris, Les Belles Lettres, 1961³.

Calvo, J. L., *Aristóteles. Física*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

E = Codex Parisinus graecus 1853, saec. X ineuntis

E¹ = lectio quae prima scripsit scriba codicis E

E² = lectio postea scripta, sive ab eodem sive ab alio scriba
 F = Codex Laurentianus 87.7, saec. XIV
 I = Codex Vaticanus 241, saec. XIII
 J = Codex Vindobonensis 100 (olim 34), saec. X
 A = Alexander apud commentaria Simplicii
 P = Philoponi commentaria
 P¹ = Philoponi lemmata
 P^p = Philoponi paraphrases
 S = Simplicii commentaria
 S^c = Simplicii citationes
 T = Themistii paraphrasis
 V = Versio Arabo-Latina

Fragmentum 21

Schol. in Proverb. Salomonis, cod. Paris. gr. 174, fol. 46a.

Fragmentum 22

PHILO, *De aet. mundi*, 10-11 Cohn.

Cohn, L.-Wendland, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. VI, G. Reimer, Berlin, 1915 (reimp. Berlin, Walter de Gruyter, 1962).

Colson, F. H., *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*, vol. IX, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1941 (reimp. 1960).

M = Codex Laurentianus X 20, saec. XIII

U = Codex Vaticanus graecus 381, saec. XIII vel XIV

H = Codex venetus graecus 40, saec. XIV

P = Codex Petropolitanus XX Aa 1, saec. XIII vel XIV

E = epitome in centone Philonis nomine inscripto περὶ κόσμου, anno 1497 edita

a = Codex Vindobonensis philos. et philol. gr. 102, saec. XV

b = Codex Vaticanus graecus 671 (b), saec. XV vel XVI

v = lectio vulgata

Turnebus = Turnebus, A., Φίλωνος Ἰουδαίου εἰς τὰ τοῦ Μωσέως κοσμοποιητικά, ἱστορικά, νομοθετικά. Τοῦ αὐτοῦ μονόβιβλια. *Philonis*

Iudaei in libros Mosis de mundi opificio, históricos, de legibus. Eiusdem libri singulares. Ex bibliotheca regia, Paris, 1552.

Mangey = Mangey, T., Φίλωνος τοῦ Ἰουδαίου τὰ εὗρισκόμενα ἅπαντα. *Philonis Iudaei Opera quae reperiri potuerunt omnia*, Vol. I.II, London, Typis Guilelmi Bowyer, 1742.

Bernays (2) = Bernays, J., "Ueber die Herstellung des Zusammenhanges in der unter Philon's Namen gehenden Schrift περὶ ἀφθαρσίας κόσμου durch Blättersetzung", *Monatsber. der Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin* (1863) 34-40 (= *Gesamm. Abhandlungen*, Bd. I, pp. 283-290).

Buecheler = Buecheler, F., "Philonea", *Rheinisches Museum*, 32 (1877) 433-444.

Cumont = Cumont, F., *Philonis de aeternitate mundi*, Berlin, G. Reimer, 1891.

Fragmentum 23

PHILO, *De aet. mundi*, 20-24 Cohn.

Vid. supra fr. 22

Fragmentum 24

PHILO, *De aet. mundi*, 28-34 Cohn.

Vid. supra fr. 22

Fragmentum 25

PHILO, *De aet. mundi*, 39-43 Cohn.

Vid supra fr. 22

Fragmentum 26

a. CIC. *Acad. Pr. (Lucullus)* 38.119 Plasberg.

Reid, J. S., *M. Tulli Ciceronis Academica: The text rev. and explained by James S. Reid*, London, MacMillan, 1885 (= Hildesheim, G. Olms, 1984).

Plasberg, O., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 42, Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Stuttgart, Teubner, 1922 (= 1996).

Rackham, H., *Cicero, XIX: De Natura Deorum, Academica*, London-Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard Univ. Press, 1933 (= 1967).

Pimentel, J., *Cicerón. Cuestiones Académicas*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

A = Codex Vossianus Lat. Fol. 84, saec. IX extremi vel ineuntis X

B = Codex Vossianus Lat. Fol. 86, recentior Vossiano illo sed non saec. X

A¹, B¹ = A¹, B¹ lectione incerta sed veri simili

Rom. = Editio Romana 1471

Vict. = Victorius 1536

b. LACT. *Inst.* 2.10.24-25.

Brandt, S.-Laubmann, G., *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia; accedunt Carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Pars I, Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*, Prag-Wien-Leipzig, F. Tempsky, G. Freytag 1890 (= New York, Johnson Reprint Corporation, 1965).

Monat, P., *Lactance. Institutions divines. Livre II; introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

B = Codex Bononiensis 701, saec. VI

H = Codex Palatino-Vaticanus 161, saec. IX

R = Codex Parisinus Regius 1663, saec. IX

P = Codex Parisinus Puteani 1662, saec. IX

V = Codex Valentianensis 187, saec. X vel XI

B¹ = prima manus codicis B, B² et B³ secunda et tertia correctrices

Fragmentum 27

a. CIC. *N. D.* 2.15.42-16.44.

Vid. supra fr. 3b

b. NEMES. *De nat. hom.* 72 Matthaei = 5.189 Einarson (= Series Graeca XL p. 625 C Migne) = 5.165 Morani.

Matthaei, C. F., *De natura hominis graece et latine; post editionem Antverpiensem et Oxoniensem, adhibitis tribus codd. Augustanis, duobus Dresdensibus, totidemque Monachiensibus, nec non duabus vetustis versionibus latinis, Cononis et Vallae; denuo multo, quam antea, emendatius edidit et animadversiones adjecit*

Christian. Frideric. Matthaei, Halle an der Saale, J. J. Gebauer, 1802 (= Hildesheim, Olms, 1967).

Migne, J.-P., *Nemesius Episcopus Emesenus*, en *Patrologiae cursus completus omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum: Patrologiae graecae*, Tomus XL, Turnhout, Brepols, 1967.

Morani, M., *Nemesius De natura hominis*, Leipzig, Teubner, 1987.

Π = Codex Patmiacus S. Iohannis 202, saec. X

B = Codex Bodleianus Auct. E. 5. 4, saec. XI

H = Codex Harleianus 5685, saec. XI vel XII

K = Codex Vaticanus Chisianus R. IV. 13, saec. X vel XI

F = Codex Laurentianus LXXXVI 6, saec. XII

A = Codex Monacensis gr. 562, saec. XI (pars vetustior) et XVI (pars recentior)

D = Codex Dresdensis bibl. publicae Da 57, saec. XII

P = Codex Parisinus gr. 1268, saec. XII

β = consensus codicum Π BH

c. NEMES. *De nat. hom.* p. 69.16-21 Burkhard

Burkhard, C., *Nemesii episcopi premnon physicon sive ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, Leipzig, Teubner, 1917.

P = Codex Parisinus Lat. 15,078, saec. XI

A = Codex Abrincensis 221, saec. XII

B = Codex Bambergensis M. IV 16, saec. XIII

Fragmentum 28

a. AËT. 5.20.1 (*Dox. Gr.* 432) *apud* STOB. 1.43 (37).1 et PLU. *De plac. phil.* 908f.

Diels, H., *Doxographi graeci*, Berlin, G. Reimer, 1879 (Berlin, De Gruyter, 1965⁴).

Wachsmuth, C., *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae*, vol. I, Berlin, Weidmann, 1884 (1974³).

Lachenaud, G., *Plutarque. Oeuvres morales, tome XII 2^e partie, Opinions des philosophes*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (2003²).

Plutarchi

M = Codex Mosquensis Mus. Hist. Syn. gr. 352 (501 Vlad., olim 339), saec. XI
vel XII

m = Codex Marcianus 521, saec. XIII

α = Codex Ambrosianus C 216 inf (gr. 859), paulo ante 1296

A = Codex Parisinus graecus 1671, anno 1296

E = Codex Parisinus graecus 1672, ca. 1350-1380

G = Galeni Historiae philosophae potiores lectiones

Π = consensus codicum A E α

Stob. = Stobaeus

Plu. = Plutarchus

Wytttenbach = Wytttenbach, D., *Plutarchi Moralia*, Oxford, 1791.

b. DAM. in *Phd.* 416.10-11 Westerink.

Norvin, W., *Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem Commentaria*, Leipzig, Teubner, 1913 (reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1987).

Westerink, L. G., *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. 2, Damascius*, Amsterdam-Oxford-N. York, North-Holland Publ., 1977.

c. ARIST. *H. A.*, V 19, 552b 10-13.

Dittmeyer, L., *Aristotelis de animalibus historia*, Leipzig, Teubner, 1907.

Louis, P., *Aristote. Histoire des animaux*, tome II, livres V-VII, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Peck, A. L., *Aristotle. Historia Animalium in three volumes, II, Books IV-VI*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1970.

A^a = Codex Marcianus 208, saec. XIII

C^a = Codex Laurentianus LXXXVII-4, saec. XIV

P = Codex Vaticanus graecus 1339, saec. XV

D^a = Codex Vaticanus graecus 262, saec. XIV

Guil. = versio Guilelmi de Moerbeka, c. 1260-1275

d. APULEIUS, *De deo Socr.* 8.137-138 (p. 15, 12 Thomas).

Hildebrand, G. F., *L. Apuleii Opera Omnia ex fide optimorum codicum aut primum aut denuo collatorum recensuit notas Oudendorpii integras ac ceterorum editorum excerptas adiecit perpetuis commentariis illustravit prolegomenis et*

indicibus instruxit G. F. Hildebrand, Pars II, Leipzig, 1842 (reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1968).

Thomas, P., *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, III. *De philosophia libri*, Stuttgart, Teubner, 1908 (reimp. 1970).

Beaujeu, J., *Apulée. Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, du monde) et fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

A = Codex Parisinus 8.624, saec. XIII

B = Codex Bruxellensis 10.054-6, saec. XI

B² = correctio ipsius librarii vel correctoris XII saeculi.

B³ = correctio manus posterioris.

F = Codex Florentinus (olim Marcianus) 284, saec. XII

G = Codex Gudianus 168, saec. XIII

L = Codex Laurentianus, plut. LXXVI, 36, saec. XII vel XIII

M = Codex Monacensis 621, saec. XII

N = Codex Nederlandensis, Leidensis Vossianus 4^o 10, saec. XI

P = Codex Parisinus 6.634, saec. XII

V = Codex Vaticanus 3.385, saec. XII

Aug. 82,10 = Codex Augusteus 82, 10, saec. XIII

Bern. = Codex Bernensis 136, saec. XII-XIII

Cant. U. B. 1213 = Codex Cantabrigiensis, Universitatis Bibliotheca 1213, saec. XII-XIII

Par. 4588 A = Codex Parisinus 4588^a, saec. XIII

Par. 6286 = Codex Parisinus 6283, saec. XIV

Par. 6369 = Codex Parisinus 6369, saec. XIV

Par. 15449 = Codex Parisinus 15449, saec. XIII

ed. Rom. = editio princeps Romana, 1469

Colv. = editio P. Colvius, Leiden, 1588.

Vulc. = editio B. Vulcanius, Leiden, 1591.

Scal. = editio Scaliger, Leiden, 1600.

Merc. = editio I. Mercerus, *De deo Socratis*, Paris, 1625.

Lütj. = editio C. Lütjohann, *De deo Socratis*, Greifswald, 1878.

Brakman = C. Brakman, *Mnemosyne*, LVI, 1928, 182-5.

e. PHILO, *De gig.* 2.7-8 (II, p. 43, 9 Wendland).

Wendland, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. II, Berlin, Reimer, 1897 (reimp. Berlin, Walter de Gruyter, 1962).

Colson, F. H.-Whitaker, M. A., *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*, vol. II, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1929 (reimp. 1968).

M = Codex Laurentianus X 20, saec. XIII

U = Codex Vaticanus graecus 381, saec. XIII vel XIV

F = Codex Laurentianus LXXXV 10, saec. XV et XVI

G = Codex Vaticano-Palatinus graecus 248, saec. XIV

A = Codex Monacensis graecus 459, saec. XIII

H = Codex Venetus graecus 40, saec. XIV

H¹ = corrector primus codicis H

P = Codex Petropolitanus AA Aa 1, saec. XIII vel XIV

L = Codex Parisinus graecus 433 (olim Regius 1895), saec. XVI

E = Epitome περὶ κόσμου, anno 1497

f. PHILO, *De plant.* 3.12 (II, p. 135, 17 W.).

Colson, F. H.-Whitaker, M. A., *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*, vol. III, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1930 (reimp. 1960).

De ceteris editionibus et codicibus vide supra.

g. PHILO, *De somniis*, 1.22.135 (III, p. 234, 8 W.).

Wendland, P., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. III, Berlin, Reimer, 1898 (reimp. Berlin, Walter de Gruyter, 1962).

Colson, F. H.-Whitaker, M. A., *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*, vol. V, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1934 (reimp. 1958).

De codicibus vide supra.

h. S. E. *Math.* 9 (*Phys.* 1) 86.

Vid. supra fr. 9

i. PHILO, *De aet. mundi*, 45 Cohn.

Vid. supra fr. 22

a-b. DAM. in *Phd.* 530.4-6, 138.1-2 Westerink.

Norvin, W., *Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem Commentaria*, Leipzig, Teubner, 1913 (reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1987).

Westerink, L. G., *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. 2, Damascius*, Amsterdam-Oxford-N. York, North-Holland Publ., 1977.

Fragmentum 30

OLYMP. in *Phd.* 4.9.1-4.10.2 Westerink.

Norvin, W., *Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem Commentaria*, Leipzig, Teubner, 1913 (reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1987).

Westerink, L. G., *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. 1, Olympiodorus*, Amsterdam-Oxford-N. York, North-Holland Publ., 1976.

Fragmentum 31

PLU. *De musica*, 1138c.

Volkmann, R., *Plutarchi de musica*, Leipzig, Teubner, 1856.

Ziegler, K.-Pohlenz, M., *Plutarchi Moralia vol. VI fasc. 3*, Leipzig, Teubner, 1966.

Einarson, B.-De Lacy, P. H., *Plutarch's Moralia in fifteen volumes, XIV, 1086C-1147A*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1967.

Gamberini, L., *Plutarco "Della Musica"*, Firenze, Leo S. Olschki, 1979.

Pisani, G., *Plutarco. Moralia II*, Pordenone, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1990.

α = Codex Ambrosianus 859 (C 126 inf.), paulo ante anno 1296.

A = Codex Parisinus graecus 1671, anno 1296 confectus.

M = Codex Marcianus Ven. app. VI 10, saec. XII

R₂ = Codex Vaticanus graecus 186, saec. XIII.

R₃ = Codex Vaticanus graecus 192, saec. XIV

v = Codex Vindobonensis phil gr. 176, saec. XIV

v² = correctio secundae manus codicis v

q = Codex Laurentianus 58, 29, saec. XV ex v descriptus.

N = Codex Neapolitanus III C 3 (olim 261), saec. XV

s = Codex Parisinus graecus 2451, saec. XV

π_1 = Codex Parisinus graecus 2456, saec. XVI

π_2 = Codex Parisinus graecus 2457, anno 1537 ex Parisino 2456 descriptus.

a = Codex Laurentianus 59, 1, saec. XIV

o = Codex Bononiensis 2700, saec. XVI

Burette = Burette, P. J., editione cum versione Francogallica, Paris, 1735.

Weil-Reinach = Weil, H.-Reinach, Th., *Plutarque. De la musique*, Paris, 1900.

Lasserre = Lasserre, F., *Plutarque. De la musique*, Lausanne, 1954.

Fragmentum 32

CIC. N. D. 1.13.33.

Vid. supra fr. 3b

Fragmentum 33

a. CIC. Acad. 1.7.26.

Vid. supra fr. 26

Δ = consensus codicum π (π_1 π_2 ϱ), ω

π = Codex Parisinus 6331, saec. XII (π_1 = Codex Leidensis Perizonianus in fol. 25, saec. XIV vel XV; π_2 = Codex Vaticanus Palatinus 1511, saec. XV; ϱ = Codex Amstelodamensis 80, saec. XV)

ω = deteriores (ς = unus vel plures codices ex variis stirpibus)

Γ = consensus codicum σ μ ν (ν_1) γ ϕ (ϕ_2)

σ = Codex Neapolitanus IV G 43, saec. XV

μ = Codex Mutinensis Estensis α Q 5, 11, anno 1393

ν = Codex Neapolitanus IV G 46, saec. XIV vel XV (ν_1 = Codex Matritensis Aa 25, saec. XIV)

γ = Codex Gedanensis IX p. B 11, saec. XV

ϕ = Codex Laurentianus Strozianus 37, saec. XIV vel XV (ϕ_2 = Codex Scorialensis T III 18, saec. XV)

Harl. 1 = Codex Harleianus 3593, saec. XV

Harl. 2 = Codex Harleianus 6327, saec. XV extremi

Ha = Halm 1861

Man. = Paulus Manutius 1541-1560

b-d. CIC. Tusc. 1.10.22, 17.41, 26.65-27.66.

- Heine, O., *Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri V, für den Schulgebrauch erklärt*, Erstes Heft: Libri I et II, Leipzig, Teubner, 1892⁴.
- Rockwood, F. E., *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum liber primus et Somnium Scipionis*, Boston-London, Ginn and Company Publishers, 1903.
- Wilson Dougan, T., *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri quinque*, Volume I, Cambridge, Cambridge University Press, 1905 (= N. York, Arno Press, 1979).
- Pohlenz, M., *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 44: Tusculanae Disputationes*, Stuttgart, Teubner, 1918 (= 1967).
- King, J. E., *Cicero. Tusculan Disputations*, London-Cambridge (Mass.), Heinemann-Harvard University Press, 1927 (= 1960).
- Fohlen, G.-Humbert, J., *Cicéron. Tusculanes*, Tome I (I-II), Paris, Les Belles Lettres, 1931 (1964³).
- Gnesotto, F., *Cicerone. Le Tusculane*, Parte I, Libri I-II, Torino, Collezione di classici greci e latini, 1940 (= 1885).
- Valentí, E., *M. Tulli Ciceró. Tusculanes*, vol. I, Llibres I-II, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1948.
- Barigazzi, A., *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum liber primus*, Torino, Paravia, 1949.
- Giusta, M., *M. Tulli Ciceronis Tusculanae Disputationes*, Torino, Paravia, 1984.

Codices potiores:

R = Codex Parisinus Regius 6332, saec. IX

R^{1c} = codicis R librarius se ipse corrigens

R¹² = Codex Parisinus Regius 6593, saec. XV

R³ = codicis R tertius corrector

K = Codex Cameracensis 842, saec. IX

K³ = tertius corrector

V = Codex Vaticanus 3246, saec. IX

G = Codex Gudianus 294, saec. X

G^{1c} = codicis G librarius se ipse corrigens

P = Codex Palatinus 1514, saec. X

X = consensus codicum G K R V et (ubi excerpta extant) H

Codices deteriores:

E = Codex Bibl. Reg. 15 C XI, saec. XI extremi vel ineuntis XII

B = Codex Bruxellensis 5351 (olim Gemblacensis), saec. XII

B² = Codex Bruxellensis 21957, saec. XV

- H = Hadoardi excerpta quae leguntur in Vat. Reg. 1762, saec. IX
- S = Codex Bernensis (olim Bongarsiani) 438, saec. XV
- J = Codex Bibliothecae Collegii Sancti Johannis Cantabrigiae I 12.
- W = Codex Vindobonensis 222 (olim 205), anno 1449
- Π = Codex Petrensis, anno 1495
- V¹ V^c V² V³ = recuperatur e correcturis Vaticanis
- ς = codices recentiores
- Jensoniana = editio Jensoniana, Venetiis, 1470
- Bentley = T. Bentley, "Emendationes ad Ciceronis Tusculanas", adiectae sunt editione J. Davisianis, *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V*, Cambridge, 1709.
- Ernesti = J. A. Ernesti, *M. Tullii Ciceronis Tusculanarum Quaestionum Libri V*, Leipzig, 1737-1739.
- Reiske = J. J. Reiske, *Libellus animadversionum et variantium lectionum ad M. Tulli Ciceronis Tusculanas*, Leipzig, 1759.
- F. A. Wolf = F. A. Wolf, *De locis Ciceronis Tusculanarum disputationum*, Leipzig, 1792.
- Nissen = H. F. Nissen, *Curae novissimae in M. T. Ciceronis Tusculanas Quaestiones*, Altona, 1792.
- Rath = R. G. Rath, *M. Tulli Ciceronis Opera philosophica ex recensione Ioannis Davisii et cum commentario eius*, Halle an der Saale, 1805.
- Orelli = J. C. Orelli, *M. Tullii Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*, Zürich, 1829.
- Seyffert = M. Seyffert, *M. Tullii Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*, Leipzig, 1864.
- e. RUFINUS, *Recogn. Ps.-Clem. VIII 15* (P.G. 1 col. 1378 Migne = p. 179 Gersdorf)
 Gersdorf, E. G., *S. Clementis Romani Recognitiones Rufino Aquilei. Presb. Interprete*, Lipsiae, 1838.
- Migne, J.-P., *Recognitiones S. Clementis ex editione E. G. Gersdorf*, en *Patrologiae cursus completus omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum: Patrologiae graecae, Tomus I*, Turnhout, Brepols, 1969.
- f. MICHAEL PSELLUS, *De omnifaria doctrina*, p. 69 n. 131 Westerink.
- Westerink, L. G., *Michael Psellus De omnifaria doctrina: critical text and introduction*, Nijmegen, Centrale Drukkerij N. V., 1948.

S = Codex Bodl. Seld. gr. 16, saec. XV
W = Codex Vindob. philos.-philol. gr. 225, saec. XV
P = Codex Parisinus graecus 2087, saec. XIV
B = Codex Brux. 14249, saec. XVII
V = Codex Vat. Pal. gr. 383, saec. XIII
R = Codex Bodl. Roe gr. 18, anno 1349

ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

TESTIMONIA

1 (R³ 26, W 26, R test. 1, U test. 1, G 25,2)

PHLD. *Piet.* (= *PHerc.* 1428), fr. 22.10-12 Henrichs = p. 72 Gomperz = N 1428 (*Herculanensium Voluminum Collectio Altera*, II, p. 17) = O 1226 (*Dox. Gr.* 539b 8-10) = Speusippus, fr. 57 Tarán: παρ' Ἀριστοτέλει δ' ἐν τῷ τρίτῳ Περι φιλοσοφίας...

2

PHLD. *Piet.* (= *PHerc.* 1077), col. 38, 1089-1099, pp. 180-1 Obbink: καὶ τὴν ὠφελίαν τίθενται [τὸν αὐ] | τὸν [ρ]όπον, [ὄνπερ] | Πολύ[αι]νος ἐ[ν τῷ] | πρῶ[τῳ] Πρ[ὸς τὸ Πε] | ρὶ φιλοσοφί[ας Ἀρισ] | τοτ[έλ]ους [τὴν τοῦ] | των [τ]ῶν ἀ[γαθῶν] | αἰτίαν ἡμε[ῖν ἀπε] | φήν[α]τ' εἶνα[ι] τ[ὴν] | θείαν φύσιν.

2 [ὄνπερ] Obbink : [καὶ ὄν] Gomperz | ἐ[ν τῷ] | πρῶ[τῳ] Gomperz : ἐ[ν τῇ] | πρῶ[τῳ] Philippson || 3 Πρ[ὸς τὸ D. Delattre privatim Obbink : πρ[αγματεία] Philippson : γρ[αφῇ] Longo | Πε] | ρὶ φιλοσοφί[ας Bücheler : φ[ι] N² | Ἀρισ] | τοτ[έλ]ους Janko ap. Obbink : αὐ] | τοτ[έλ]οῦσ[αν] Philippson | [τὴν τοῦ] | των Obbink : [ἡδο] | νῶν Philippson | [τ]ῶν ἀ[γαθῶν] Obbink : [τ]ῶν μ[εγίστων] Philippson

3 (R test. 2, W test., U test. 2)

PRISC. LYD. *Solut.* 41.16-42.3: Ex Platonico enim *Timaeo* ... assumpta atque confecta sunt et actionibus Aristotelis de *Physica* et de *Caelo* <et de> *Generatione* et corruptione et Μετεώρων; similiter quoque et ex his quae sunt de *Somno* et somniis, et ex his quae quasi in dialogis scripta sunt de *Philosophia* et de *Mundis*.

2 *Aristotelis* Rose : *Aristotilis* Walzer || 2-3 *Caelo et de Generatione* Rose : *Caeli generatione* mss || 3 *quoque et ex* Ross : *quoque ex* Rose

4 (H 21, R³ 16, W 16, R test. 3, U test. 3, G 30)

SIMP. *in Cael.* 288.28-289.2 (ad 279a 30): ὅτι δὲ αἰδίων τὸ θεῖον, μαρτυρεῖ, φησί, καὶ τὰ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι πολλαχοῦ προφαινόμενα ἐν τοῖς λόγοις, ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον· εἰ γὰρ ἀμετάβλητον, καὶ αἰδίων. ἐγκύκλια δὲ καλεῖ φιλοσοφήματα τὰ κατὰ τάξιν ἐξ ἀρχῆς τοῖς πολλοῖς προτιθέμενα, ἅπερ καὶ

ἐξωτερικὰ καλεῖν εἰώθαμεν, ὥσπερ καὶ ἀκροαματικὰ καὶ συνταγματικὰ τὰ σπουδαιότερα· λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας.

4 ἐγκύκλια Heiberg : ἐγκύκλιον E : corr. E² || 6 εἰώθαμεν Heiberg : εἰώθεν E | καὶ συνταγματικὰ om. A

5 (R test. 4, U test. 4)

ASCL. *in Metaph.* 112.16-19 (ad 993a 22): περὶ γοῦν τῶν ἀρχῶν τούτων, φησί, καὶ πρότερον εἰρήκαμεν ἐν τοῖς Φυσικοῖς· εἴτα πάλιν ἐπαγγέλλεται λέγειν περὶ αὐτῶν ἐν τῷ ἐλάττονι ἄλφα καὶ ἀπορεῖν περὶ αὐτῶν καὶ ἐπιλύεσθαι τὰς ἀπορίας ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας.

FRAGMENTA

E LIBRO PRIMO

1

a (H 4, R³ 13, W 8, R 8, U 8, G 463)

SYN. *Calv.* 22.1-4 (p. 229.13-16 Terzaghi): εἰ δὲ καὶ ἡ παροιμία σοφόν· πῶς δ' οὐχὶ σοφόν, περὶ ὧν Ἀριστοτέλης φησὶν, ὅτι παλαιᾶς εἰσι φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα, περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα;

De opinionibus veterorum qui infinite apud homines revertunt, Arist. *Cael.* I 3, 270b 16-20, *Mete.* I 3, 339b 19-22, 27-30, *Metaph.* XII 8, 1074a 38-b 3, b 10-13, *Pol.* VII 10, 1329b 25-27. De humanitatis periodicis calamitatibus, Pl. *Ti.* 22a-c, *Criti.* 109d, *Lg.* III 677a.

1 καὶ om. ς || 2 δ'] γὰρ C, δὲ b | οὐχὶ σοφόν περὶ om. b, add. b², πῶς δ' οὐχὶ σοφόν om. ς | φιλοσοφίας] ἱστορίας ς || 3 φθοραῖς] φοραῖς in mg. A² : συμφοραῖς ς || 4 διὰ] διὰ τὴν ς

b (R 8, U 8)

PHILOP. in *Nicom. Isagogen* 1.1 = Aristocl. T 5 Chiesara: σοφία μὲν οὖν ἐκλήθη, οἶονεὶ σάφειά τις οὖσα, ὥς σαφηνίζουσα πάντα. τοῦτο δὲ τὸ σαφὲς εἴρηται φαές τι ὃν παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς, διὰ τὸ εἰς φῶς ἄγειν τὰ κεκρυμμένα. ἐπεὶ τοίνυν τὰ νοητὰ καὶ θεῖα, ὥς Ἀριστοτέλης φησὶν, εἰ καὶ φανότατά ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν, ἡμῖν διὰ τὴν ἐπικειμένην τοῦ σώματος ἀχλὺν σκοτεινὰ δοκεῖ καὶ ἀμυδρά, τὴν ταῦτα ἡμῖν εἰς φῶς ἄγουσαν ἐπιστήμην σοφίαν εἰκότως ὠνόμασαν. ἐπειδὴ δὲ ὅλως σοφίαν καὶ σοφὸν ὀνομάζομεν, ἴστέον ὅτι ὁμώνυμόν ἐστι τὸ τῆς σοφίας ὄνομα καὶ τὸ τοῦ σοφοῦ· εἴληπται γὰρ τοῖς παλαιοῖς κατὰ εἴ τινος, οὓς <μέλλω λέγειν, ὥς> φησι καὶ Ἀριστοκλῆς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας δέκα βιβλίοις.

χρὴ γὰρ εἰδέναι ὅτι φθείρονται μὲν ἄνθρωποι διαφόρως· καὶ γὰρ ὑπὸ λοιμῶν καὶ λιμῶν καὶ σεισμῶν καὶ πολέμων καὶ νόσων ποικίλων καὶ ὑφ' ἐτέρων αἰτιῶν, μάλιστα δὲ ὑπὸ κατακλυσμῶν ἀθροωτέρων, οἷος εἶναι λέγεται ὁ ἐπὶ Δευκαλίωνος, μέγας μὲν, οὐ πάντων δὲ κατακρατήσας. οἱ μὲν γὰρ νομεῖς καὶ ὅσοι ἐν τοῖς ὄρεσι τὰς διατριβὰς ἔχουσιν ἢ ταῖς ὑπωρείαις, διασφύζονται, τὰ δὲ πεδία καὶ οἱ ἐν τούτοις οἰκοῦντες κατακλύζονται· οὕτω γοῦν καὶ Δάρδανον τῷ κατακλυσμῷ φασὶν ἐκ Σαμοθράκης εἰς τὴν ὕστερον Τροίαν κληθεῖσαν διανηξάμενον σωθῆναι· δέει δὲ τοὺς ἐκ τοῦ ὕδατος σωθέντας τὰς ὑπωρείας οἰκεῖν· ὥς δηλοῖ καὶ ὁ ποιητής, λέγων οὕτως·

Δάρδανον αὖ πρῶτον τέκετο νεφεληγερέτα Ζεὺς·
κτίσσε δὲ Δαρδανίην· ἐπεὶ οὐπω Ἴλιος ἰρὴ
ἐν πεδίῳ πεπόλιστο, πόλις μερόπων ἀνθρώπων,

ἄλλ' ἔθ' ὑπωρείας ᾧκεον πολυπιδάκου Ἰδης.

Τὸ γὰρ ἔτι δηλοῖ τὸ μήπω αὐτοὺς καταθαρεῖν ἐν ταῖς πεδιάσι τὰς διατριβὰς ἔχειν. οὗτοι οὖν οἱ περιλειπόμενοι, μὴ ἔχοντες ὅθεν τραφῶσιν, ἐπενόουν ὑπ' ἀνάγκης τὰ πρὸς τὴν χρεῖαν, ἢ τὸ ἀλήθειν μύλαις σῖτον ἢ τὸ σπείρειν ἢ τι τοιοῦτον ἄλλο, καὶ ἐκάλεσαν τὴν τοιαύτην ἐπίνοιαν σοφίαν, τὴν εἰς τὰ ἀναγκαῖα τοῦ βίου τὸ λυσιτελὲς ἐξευρίσκουσιν, καὶ σοφὸν τὸν ἐπινενοηκότα. πάλιν ἐπενόησαν τέχνας, ὡς φησὶν ὁ ποιητής

ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης,

οὐ μέχρι μόνης τῆς εἰς τὸν βίον ἀνάγκης ἰσταμένας, ἀλλὰ καὶ μέχρις τοῦ καλοῦ καὶ ἀστείου προϋούσας· καὶ τοῦτο πάλιν σοφίαν κεκλήκασι καὶ τὸν εὐρόντα σοφὸν, ὡς τὸ

σοφὸς ἤραρε τέκτων

εὖ εἰδὼς σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης.

διὰ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν τῶν εὐρημάτων εἰς θεὸν τὰς τούτων ἐπινοίας ἀνέφερον.

πάλιν ἀπέβλεψαν περὶ τὰ πολιτικὰ πράγματα καὶ ἐξεῦρον νόμους καὶ πάντα τὰ συνιστῶντα τὰς πόλεις. καὶ ταύτην πάλιν τὴν ἐπίνοιαν σοφίαν ἐκάλεσαν· τοιοῦτοι γὰρ ἦσαν οἱ ζ' σοφοί, πολιτικός τινος ἀρετὰς εὐρόντες. εἶτα λοιπὸν ὁδῶ προϋόντες καὶ ἐπ' αὐτὰ τὰ σώματα καὶ τὴν δημιουργὸν αὐτῶν προῆλθον φύσιν, καὶ ταύτην ἰδικώτερον φυσικὴν ἐκάλεσαν θεωρίαν, καὶ σοφοὺς τὰ περὶ τὴν φύσιν τοὺς τοιοῦτους φαμέν. πέμπτον ἐπ' αὐτὰ λοιπὸν ἔφθασαν τὰ θεῖα καὶ ὑπερκόσμια καὶ ἀμετάβλητα παντελῶς, καὶ τὴν τούτων ᾧσιν κυριωτάτην σοφίαν ὠνόμασαν.

Ascl. in *Introd.* 1.1 = Aristocl. T 3 Chiesara || 1-7 Phlp. in *APo.* I 33, p. 332.8-12 Wallies (ad 89a 38): σοφία κληθεῖσα οἶονεῖ σαφία τις οὕσα διὰ τὸ δι' αὐτῆς τὰ θεῖα σαφῆ ἡμῖν γίνεσθαι. τὰ γὰρ θεῖα, ὡς αὐτὸς φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης, φανότατά τέ εἰσι καὶ σαφέστατα, φανότατα μὲν διὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν [...], σαφέστατα δέ, ὅτι ἡ γνῶσις ἡμῖν κατὰ τὰ εἶδη γίνεται; Elias, in *Porph.* 23.34-24.9 praesertim 24.5-7 σαφῆ γὰρ καὶ φανὰ τὰ θεῖα αὐτοῖς, εἰ καὶ ἡμῖν ἀσαφῆ διὰ τὴν ἡμῶν ἀνεπιτηδεϊότητα, ὡς καὶ ταῖς νυκτερίσιν ὁ ἥλιος, David, *Prol.* 46.13-25 praesertim 46.13-15 ἰστέον δὲ ὅτι καὶ μᾶλλον τὸ τῆς σοφίας ὄνομα κυρίως ἐπὶ τῶν θείων ᾧφειλε λέγεσθαι, ἐπεὶ σοφία λέγεται οἶονεῖ σαφία τις οὕσα, τοῦτ' ἔστιν ἢ τὸ φῶς σώζουσα || 11-40 Ascl. in *Metaph.* 10.28-11.36 || 13-14 Arist. *Mete.* I 14, 351b 8-352b 16 || 15-16 Pl. *Ti.* 22d 7-e 3, *Lg.* 677b || 25-40 Arist. *Pol.* VII 10, 1329b 27-31 || 25-45 Arist. *Metaph.* I 1, 981b 14-24; I 2, 982b 21-983a 11.

4 Cf. Arist. *Metaph.* II 1, 993b 9-11: ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει

φανερώτατα πάντων, cf. E.N. X 7, 1177 a || 20-23 Hom. II. 20.215-218 || 30 Hom. 15.412 || 34 Hom. 23.712 || 35 Hom. 15.412.

2-3 εἴρηται φαές Untersteiner : εἴρηται οἶονεὶ φαές Hoche || 9 οὗς <μέλλω λέγειν, ὥς> φησι Chiesara secutus locum similem ap. Ascl. in *Introd.* 1.1 : οὗς φησι Hoche | Ἀριστοκλῆς C : Ἀριστοτέλης G || 9-10 Ἀριστοκλῆς — δέκα βιβλίοις] Ἀριστοτέλης — πέντε βιβλίοις H || 13 ἀθροωτέρων Untersteiner : ἀθροώτερον Hoche || 18-19 τὰς — οἰκεῖν coni. Hoche : τοῦ ὕδατος τὰς ὑπωρείας τοὺς σωθέντας οἰκεῖν GH : τοῦ ὕδατος τοξεκεῖν τὰς ὑπωρείας τοὺς διασωθέντας οἰκεῖν C || 21 κτίσσε S : κτίσε codd. || 23 πολυπιδάκου GH : πολυπηδάκου C || 45 ἔφθασαν Field, *J. of Philol.* 7 (1877) 315 : ἔφρασσαν codd.

c (U 8)

ASCL. in *Metaph.* 3.21-33: ἡ δὲ τάξις προφανῆς ἐκ τῶν τῇ προτεραιᾷ ῥηθέντων. ἐπεὶ γὰρ ἡ μὲν φύσις ἄρχεται ἀπὸ τῶν τελειοτέρων, ἡμῖν δὲ διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἀσύμμετρον ἐστὶ τὸ εὐθέως τοῖς τελειοτέροις προσβάλλειν, ἀγαπῶμεν πρότερον ἀπὸ τῶν τῇ φύσει ὑστέρων καὶ τῶν ἀτελῶν ἄρξασθαι καὶ οὕτως δραμεῖν ἐπὶ τὰ τέλεια. ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς Φυσικοῖς περὶ τῶν ἀτελῶν διελέχθη, ἐνταῦθα δὲ περὶ τῶν τελείων, εἰκότως ὥς πρὸς ἡμᾶς τελευταία ἐστὶν ἡ παροῦσα πραγματεία. ἰστέον δὲ ὅτι ἐπιγράφεται καὶ Σοφία καὶ Φιλοσοφία καὶ Πρώτη φιλοσοφία καὶ Μετὰ τὰ φυσικά, ἐπειδὴ πρότερον διαλεχθεὶς περὶ τῶν φυσικῶν ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ διαλέγεται περὶ τῶν θείων· διὰ τὴν τάξιν οὖν ἔλαχε τὴν προσηγορίαν. Σοφία δὲ οἶονεὶ σάφειά τις οὖσα· τὰ γὰρ θεῖα σαφῆ καὶ φανερώτατα· περὶ γὰρ θείων διαλέγεται. τούτου χάριν εἶπε Σοφίαν. ἀμέλει τοι καὶ ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ φησιν ‘ὥς εἴρηται μοι ἐν τοῖς περὶ σοφίας λόγοις’.

Commentarium ad Arist. *Metaph.* I 1, 980a 22 Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει

2 μὲν om. B || 3 εὐθέως] εὐθύς ὥς B || 8 Πρώτη φιλοσοφία] πρώτη σοφία B

2

a (H 1, R³ 6, W 6, R 6, U 6, G 23)

D. L. 1.8-9: Ἀριστοτέλης δ’ ἐν πρώτῳ Περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι (sc. τοὺς μάγους) τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δύο κατ’ αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἄιδης καὶ Ἀριμάνιος. φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἑρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ μάγων καὶ Εὐδόξος ἐν τῇ Περιόδῳ καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν.

1-6 Zoroast. D 2 Bidez-Cumont (1938) || 2 -3 Hippol. *Haer.* 1.2.13.3-6 (e Zaratas) δύο δαίμονας εἶναι, τὸν μὲν οὐράνιον, τὸν δὲ χθόνιον· καὶ τὸν μὲν χθόνιον ἀνιέναι τὴν γένεσιν ἐκ τῆς γῆς – εἶναι γὰρ ὕδωρ – , τὸν δὲ οὐράνιον <ἐκ τοῦ κόσμου – εἶναι γὰρ> πῦρ μετέχον τοῦ ἀέρος – · θερμὸν καὶ ψυχρόν || 2-6 Eudem. fr. 150 Wehrli ap. Dam. *Pr.* 1.322.8-13 doctrinam paulum dissimilem offert: <Μάγοι> δὲ καὶ πᾶν τὸ <ἄρειον> γένος, ὥς καὶ τοῦτο γράφει ὁ

<Εὐδημος>, οἱ μὲν <Τόπον>, οἱ δὲ <Χρόνον> καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ <θεὸν ἀγαθὸν> καὶ <δαίμονα κακόν, ἢ φῶς> καὶ <σκότος> πρὸ τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν. οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιούσι τὴν διττὴν συστοιχίαν τῶν κρειπτόνων, τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν <Ωρομάσδη>, τῆς δὲ τὸν <Ἀρειμάνιον>; Plu. *De an. procreat. in Tim.*, 27, 1026B, *De latent. vivendo* 60, 1130A, *De E ap. Delp.* 394A || 3-4 Hdt. 1.131.5-7 οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες. || 3 ἀγαθὸν δαίμονα: Arist. *Metaph.* XIV 4, 1091b 8-12: ἐπεὶ οἱ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι || 4 Hsch. α 7116, s. v. Ἀρειμάνης· ὁ Αἰδης παρὰ Πέρσαις.

4 Hermipp. Hist. *FGrHist.* 1026 F 56 Bollansée = *FHG* III, 53 fr. 78 Müller = fr. 3 Wehrli || 5 Eudox. fr. 341 Lasserre = fr. 38 Brandes = *FGrHist.* V; p. 21 Gisinger | Theopomp. Hist. *FGrHist.* 115 F 64a.

4 Αἰδης] ἄδης BPΦ : ἄρης F | ἀρειμάνιος BP¹Φ : ἀρειμάνιος FP³ || 5 τῇ BPFΦ : Γῆς Croenert (p. 142)

b (H 2, R³ 34, W 6, R 6, U 6, G 664)

PLINIUS, *H. N.* 30.3-4: sine dubio illic orta (sc. ars magica) in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit. sed unus hic fuerit an postea et alius, non satis constat. Eudoxus qui inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque eam intellegi voluit, Zoroastren hunc sex milibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit. sic et Aristoteles. Hermippus, qui de tota ea arte diligentissime scripsit et viciens centum milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positus explanavit, praeceptorem ... tradidit Agonacen, ipsum vero quinque milibus annorum ante Troianum bellum fuisse.

Rose (1863) 51 Aristotelico Μαγικῶ fragmentum *Eudoxus* — *Aristoteles* tribuit, secundum eum ex grammatici Apionis fortasse libro περὶ μάγου petitum, sed Jaeger (1946) 158 recte ex Hermippi περὶ μάγων petiri dicit. Ross tantum partem *Eudoxus* — *Aristoteles* accepit || 1-8 Zoroast. B 2 Bidez-Cumont (1938) || 4 -5 Sch. ad Pl. *Alc.* 1, 122A = Zoroast. B 11 Bidez-Cumont (1938): Ζωροάστρης ἀρχαιότερος ἑξακισχίλιος ἔτεσιν εἶναι λέγεται Πλάτωνος. Secundum Bidez-Cumont (1938) II 24 n. 1, hoc fragmentum exactius testimonium Eudoxi quam illud Plinii exprimit. Cf. D. L. 1.2: ἀπὸ δὲ τῶν Μάγων, ὧν ἄρξαι Ζωροάστην τὸν Πέρσην, Ἑρμόδωρος μὲν ὁ Πλατωνικὸς (fr. 6 Isn. Par.) ἐν τῷ Περὶ μαθημάτων φησὶν εἰς τὴν Τροίαν ἄλωσιν ἔτη γεγονέναι πεντακισχίλια· (eadem ap. Plu. *De Is et Os.* 369E) Ξάνθος δὲ ὁ Λυδὸς (*FGrHist.* 765 F 32) εἰς τὴν Ξέρξου διάβασιν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου ἑξακισχίλια (ἑξακόσια P¹QFΦ) φησι. || 7 -8 Pl. *Alc.* 1, 122a = Zoroast. B 10a Bidez-Cumont (1938): Ζωροάστρου τῷ Ωρομάζου || 8 D. L. 1.2 = Zoroast. B 1a Bidez-Cumont (1938), Plu. *De Is. et Os.* 369E = Zoroast. B 1c Bidez-Cumont (1938)

3 Eudox. fr. 342 Lasserre = *FGrHist.* V; p. 21 Gisinger || 5 Hermipp. Hist. *FGrHist.* 1026 F 57 Bollansée = *FHG* III. 79 Müller = fr. 2 Wehrli

1 Zoroastre] Zoroastro Walzer || 4 Zoroastren] Zoroastrem dEv(D) : Zoroasten rG || 7 Agonacen] Aganacen d¹ : Agonaecen VG : Agoneiscen R e corr. Abonacem T : Azonacen E : Azonacem G : Agonacem Walzer

3

a (H 3, R³ 7, W 7, R 7, U 7, G 26)

PHLP. *in De An.* 186.24-26: 'λεγομένοις' εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὥς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γὰρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δὲ φασιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι.

Commentarium ad Arist. *De an.* I 5, 410b 27: τὸ αὐτὸ δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος || 3 S. E. *H.P.* 3.30, M. 9.361: Ὀνομάκριτος δὲ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς.

3 Onomacr. test. 5 D'Agostino.

1 λεγομένοις] καλουμένοις Lobeck : λεγόμενος εἶπεν ἐπεὶ R || 3 φασιν DR : φησιν t | ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι R : ὄνομα κρεῖττον ἐνέπεσε Dt | κατατεῖναι Rt : κατατεῖνε D : καταθεῖναι Cudworth

b (H 3, R³ 7, W 7, R 7, U 7, G 27)

CIC. *N. D.* 1.38.107: Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis.

1 Suda ο 656: <Ὀρφεύς,> Ὀδρύσης, ἐποποιός. Διονύσιος δὲ τοῦτον οὐδὲ γεγονέναι λέγει.

1 poetam] petam A¹ || 2 orphicum] arficum B¹ | Pythagorei] pithagorei AN : pythagorici O : pythagorei H | Cercopis Vict. : cerconis AD^cGH³N : cereonis D^p : cratonis H¹ : cerdonis B

4

a (H 5, R³ 3, W 3, R 3, U 3, G 28)

PORPH. *apud* STOB. 3.21.26: τί ποτε ἦν ἄρα καὶ τίνος τὸ ἱερὸν πρόσταγμα τὸ ἐν Πυθοῖ, ὃ γινῶναι ἑαυτὸν τοῖς τοῦ θεοῦ δεησομένοις προσαγορεύει; ... ἀλλ' εἴτε Φημονόη ... εἴτε Φανοθέα ... εἴτε καὶ Βίαντος ἢ Θαλοῦ ἢ Χίλωνος ἦν ἀνάθημα ... εἴτε Κλεάρχῳ προσεκτέον μᾶλλον τοῦ μὲν Πυθίου φράζοντι εἶναι παράγγελμα, χρησθῆναι δὲ Χίλωνι, τὸ ἄριστον ἀνθρώποις μαθεῖν πυνθανομένῳ· εἴτε καὶ πρὸ Χίλωνος ἦν ἔτι ἀνάγραφτον ἐν τῷ ἰδρυθέντι νεῶ μετὰ τὸν πτέρινόν τε καὶ χαλκοῦν, καθάπερ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας εἴρηκεν.

3-4 Dem. Phal. fr. 114 Wehrli = Stob. 3.1.172.49, 56-57 Θαλῆς Ἑξαμίου Μιλήσιος ἔφη [...] Χαλεπὸν τὸ εὖ γινῶναι | D. L. 1.36 ἐρωτηθεὶς (sc. Θαλῆς) τί δύσκολον, ἔφη, 'τὸ ἑαυτὸν γινῶναι' | D. L. 1.40 τούτου (sc. Θαλοῦ) ἐστὶ τὸ γινῶθι σαυτὸν | Sch. Pl. R. 600a Θάλῆς Ἑξαμίου Μιλήσιος [...] τούτου τὸ γινῶθι σαυτὸν | Suda θ 17.8-9 = 11 A 2 D.-K. ἀποφθέγματα δὲ αὐτοῦ (sc. Θαλοῦ) πλεῖστα· καὶ τὸ θρυλούμενον· γινῶθι σαυτὸν || Dem. Phal. fr. 114 Wehrli = Stob. 3.1.172.33-34 Χείλων Δαμαγήτου Λακεδαιμόνιος ἔφη· γινῶθι σαυτὸν | Aus.

Lud. sept. sap. 3.52-54 Delphis Solonem scripse fama est Atticum / γνώθι σεαυτόν, quod Latinum est 'nosce te'. / multi hoc Laconis esse Chilonis putant | Aus. Lud. sept. sap. 5.36-39 Spartanus ego sum Chilon, qui nunc prodeo. / brevitare nota, qua Lacones utimur, / commendo nostrum γνώθι σεαυτόν —nosce te— / quod in columna iam tenetur Delphica | Hesych. γ 743 γνώθι σαυτόν· ἀπόφθεγμα Χείλωνός φασι | Cf. Sch. Hom. Il. 3.53 γνοίης χ' οἴου φωτός ἔχεις θαλερὴν παράκοιτιν· οἶος ὢν, φησί, τίνα τίνος ἐστέρησας. οὐκ ἄρα Χίλωνος, ὡς ὑποφαίνεται, δόγμα τὸ γνώθι σαυτόν, ἀλλ' Ὀμήρου || 4-6 Clearch. Fr. 69b Wehrli = Mantissae Proverb. 43 Leutsch II 750 οἱ πολλοὶ δὲ Χίλωνος εἶναι τὸ ἀπόφθεγμα (sc. γνώθι σαυτόν) φασίν. Κλέαρχος δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεχθῆναι Χίλωνι Δαμαγήτου Λακεδαιμονίῳ | Clearch. Fr. 69c Wehrli = Stob. 3.21.12 ὁ πολλοὶ δὲ Χείλωνος εἶναι τὸ ἀπόφθεγμα (sc. γνώθι σαυτόν), Κλέαρχος δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεχθῆναι Χείλωνι | Clearch. Fr. 69d Wehrli = PSI IX n°. 1093 ed. Norsa – Vitelli Κλέαρχος δ' ἐν τοῖς Περι [παροιμιῶν] ἐρέ[σθαι ποτὲ τὸν Χίλω]να τὸν θε[ὸν] τί ἄρ[ιστον] ἂν εἴ[η], τὴν [δὲ Πυθίαν] ἀποκρί[νασθαι ὅτι] τὸ γνώ[θι σεαυτόν] || 7 Paus. 10.5.9, 11

3 Antisth. Hist. *FGrHist.* 508 F 3 = fr. 3 Giannatasio Andria = D. L. 1.40 || 4-6 Clearch. Fr. 69a Wehrli

3 εἴτε S Tr. p. 142 : εἰ ex η corr. S¹ | εἴτε καὶ : εἰ ex η ut supra S | Χίλωνος Tr. : Χείλωνος S || 4 ἀνάθημα] ἀπόφθεγμα Nauck || 5 Χίλωνι Tr. : Χείλωνι S | ὃ codd. : τί Nauck || 6 Χίλωνος Tr. : Χείλωνος S | ἰδρυθέντι Tr. : ἰδρυνθέντι S fortasse recte || 7 πτέρινον Casaubonus : πέτρινον S

b (H 5, R³ 3, W 3, R 3, U 3, G 29)

CLEM. AL. *Strom.* 1.14.60.3: τὸ μὲν οὖν 'γνώθι σαυτόν' οἱ μὲν Χίλωνος ὑπελήφασιν, Χαμαιλέων δὲ ἐν τῷ περὶ θεῶν Θαλοῦ, Ἀριστοτέλης δὲ τῆς Πυθίας.

Hermipp. Hist. fr. 47a Wehrli = PSI Nr. 1093 ed. Norsa – Vitelli [Ἑρμ]ιππος δ' ἐν [τῷ] πρ[ώ]ιτωι περὶ Ἀρ[ιστοτέ]λους [Λάβυν] Δελφὸν εὐ[νοῦχ]όν φησιν εἰ[ρηκέν]α]ι αὐτὸ (sc. τὸ γνώθι σαυτόν) νε[ωκό]ρον] ὄν[τα] τοῦ Πυθίου | Idem, fr. 47b Wehrli = I. Bekker, *Anecdota Graeca*, I 233 γνώθι σαυτόν· ἀπόφθεγμα, οἱ δὲ Χείλωνός φασιν. Ἑρμιππος δὲ Δελφὸν εὐνοῦχόν φησιν εἰρηκέναι τὸ γνώθι σαυτόν καὶ ἐν τῷ ναῷ ἐπιγράψαι. Χαμαιλέων δὲ Θαλοῦ φησιν εἶναι τὴν γνώμην ταύτην | Sch. Pl. *Phlb.* 48c παροιμία γνώθι σαυτόν· ἐπὶ τῶν ὑπὲρ δύναμιν κομπαζόντων. λέγουσι δὲ οἱ μὲν Χίλωνος εἶναι τὸ ἀπόφθεγμα, οἱ δὲ Λάβυος εὐνοῦχου τινὸς νεωκόρου (= Hermipp. Hist. fr. 47c Wehrli). οἱ δὲ φασιν ὅτι Χίλωνος ἐρομένου τὸν θεὸν τί εἴη ἄριστον, εἶπεν ἡ Πυθία· τὸ γνώθι σαυτόν Cf. app. locorum similium fragmenti 4a.

2 Chamael. Fr. 2a Wehrli

5 (H 7, R³ 4, W 4, R 4, U 4, G 29)

CLEM. AL. *Strom.* 1.14.61.1: πάλιν αὖ Χίλωνι τῷ Λακεδαιμονίῳ ἀναφέρουσι τὸ 'μηδὲν ἄγαν'. Στράτων δὲ ἐν τῷ περὶ εὐρημάτων Σωδάμῳ τῷ Τεγεάτῃ προσάπτει τὸ ἀπόφθεγμα, Δίδυμος δὲ Σόλωνι αὐτὸ ἀνατίθησιν ... τὸ δ' 'ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα' Κλεομένης μὲν ἐν τῷ περὶ Ἡσιόδου ... οἱ δὲ περὶ Ἀριστοτέλη Χίλωνος αὐτὸ νομίζουσι, Δίδυμος δὲ Θαλοῦ φησὶν εἶναι τὴν παραινέσιν.

1-2 D. L. 1.41 ἦν Λακεδαιμόνιος Χίλων σοφός, ὃς τὰδ' ἔλεξε· μηδὲν ἄγαν· | Sch. E. Hipp. 364 οὕτω τὸ λίαν ἔλαττον ἐπαινῶ τοῦ μηδὲν ἄγαν καὶ μεμετρημένου, καὶ μάρτυρες ἔσονται οἱ σοφοί, εἴπερ ἑνὸς τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἐστὶν ἀπόφθεγμα τὸ μηδὲν ἄγαν, ὅπερ Χίλωνι ἀνατιθέασιν, ὡς Κριτίας [...] οἱ δὲ Σωδάμω, ὡς τὸ ἐν Τεγέα ἐπίγραμμα δηλοῖ ταῦτα ἔλεγεν Σώδαμος Ἐπηράτου, ὃς μ' ἀνέθηκεν· μηδὲν ἄγαν, καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά. ὁ δὲ Θεόφραστος· 'ὡς τὰ Σισύφου λεγόμενα καὶ Πιπθέως, οἷον μηδὲν ἄγαν, μηδὲ δίκαν δικάσης' || 1-3 Sch. Pl. Phlb. 45e μηδὲν ἄγαν· παροιμία. ἑνὸς τῶν ἑπτὰ σοφῶν τὸ ἀπόφθεγμα ὁμοιον τῷ μηδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον || 1-5 D. S. 9.10.1 ὅτι Χίλων ἀφικόμενος εἰς Δελφοὺς καὶ καθάπερ ἀπαρχὰς ποιούμενος τῷ θεῷ τῆς ἰδίας συνέσεως ἐπέγραψεν ἐπὶ τινα κίονα τρία ταῦτα, Γνώθι σεαυτόν, καὶ Μηδὲν ἄγαν, καὶ τρίτον Ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα || 3 Dem Phal. fr. 114 Wehrli = Stob. 3.1.172.19-20 Σόλων Ἐξηκεστίδου Ἀθηναῖος ἔφη· Μηδὲν ἄγαν | D. L. 1.63 (Σόλων) ἀπεφθέγγετο δέ, φασί, Μηδὲν ἄγαν | Sch. Pl. Mx. 247e τὸ μηδὲν ἄγαν. παράγγελμα Σόλωνος || 4-5 D. L. 1.73 (Ἰών) ἀπεφθέγγετο, 'ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα.' | Clem. Al. Strom. 6.2.21.5 οὐχὶ καὶ Χίλωνος τοῦ σοφιστοῦ ἀποφθεγγαμένου 'ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα', Ἐπίχαρμος (fr. 23 B 25 D.-K.) τὴν αὐτὴν γνώμην ἐτέρῳ ὀνόματι προσηνέγκατο εἰπών· 'ἐγγύας ἄτα <στι> θυγάτηρ, ἐγγύα δὲ ζαμίας' | Suda θ 17.9-10 τὸ γάρ, ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα, Χίλωνός ἐστι μᾶλλον, ἰδιοποιησαμένου αὐτό, καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν || 5-6 Dem. Phal. fr. 114 Wehrli = Stob. 3.1.172.49-50 Θαλῆς Ἐξαμίου Μιλήσιος ἔφη· Ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα | Aus. Lud. sept. sap. 7.175-180 is (sc. Thales) igitur ego sum. / causa sed in scaenam fuit / mihi prodeundi quae duobus ante me, / assertor ut sententiae fierem meae. / ea displicebit, non tamen prudentibus, / quos docuit usus et peritos reddidit. / ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα Graece dicimus.

2 Strato Lamps. fr. 147 Wehrli || 3 Did. p. 372 Schmidt || 5 Did. p. 373 Schmidt

2 Στράτων Vi : στρωμάτων L | Σωδάμω Schol. ad Eurip. Hipp. 264 : στρατοδήμω L : Σωδήμω Wilamowitz, Comm. gramm. II (1880) 6 || 5 Ἀριστοτέλη codd. : Ἀριστοτέλην Ross

6 (H 9, R³ 5, W 5, R 5, U 5, G 871)

E. M. 722.16-17 Sylburg, s. v. σοφιστής: κυρίως ὁ σοφιζόμενος· ὁ δὲ Ἀριστοτέλης σοφιστὰς λέγει τοὺς ἑπτὰ σοφούς.

Apud Walzer fragmentum longior est; ille enim ἐλέχθη δὲ καὶ ὁ ἐθελοφιλόσοφος σοφιστής· ὁ δὲ τῷ ὄντι σοφός [...] νῦν σοφιστὰς τοὺς διατριβῶν προισταμένους addidit. Similiter Heitz || 2 Hdt. 1.29 ἀπικνέονται ἐς Σάρδεις ἀκμαζούσας πλούτῳ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί, οἱ τοῦτον τὸν χρόνον ἐτύχχανον ἐόντες, ὡς ἕκαστος αὐτῶν ἀπικνέοιτο, καὶ δὴ καὶ Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος. Cf. 4.95 σοφιστῇ Πυθαγόρῃ | Isoc. 15.235 Σόλων μὲν τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν ἐκλήθη καὶ ταύτην ἔσχε τὴν ἐπωνυμίαν τὴν νῦν ἀτιμαζομένην καὶ κρινομένην παρ' ὑμῖν, 15.313 (οἱ προγόνοι) τοὺς μὲν καλουμένους σοφιστὰς ἐθαυμάζον [...] μέγιστον δὲ τεκμήριον· Σόλωνα μὲν γάρ, τὸν πρῶτον τῶν πολιτῶν λαβόντα τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην, προστάτην ἡξίωσαν τῆς πόλεως εἶναι | D. 61.49-50 Σόλωνα δὲ καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα μεγίστης δόξης ἡξιωμένον· ὃς [...] ὑπόμνημα καταλιπών, [...] τῆς δ' ἄλλης συνέσεως τοὺς νόμους, οἷς ἔτι καὶ νῦν οἱ πλείστοι τῶν Ἑλλήνων χρώμενοι διατελοῦσιν, ὅμως τοσούτων αὐτῷ καλῶν ὑπαρχόντων, ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἐσπούδασεν ἢ τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν ὅπως γένηται, νομίζων τὴν φιλοσοφίαν οὐκ ὄνειδος, ἀλλὰ τιμὴν τοῖς χρωμένοις φέρειν, καλῶς ἐγνωκῶς αὐτὸ τοῦτ' οὐχ ἦττον ἢ καὶ τᾶλλ' ἐφ' οἷς διήνεγκεν | Dicaearch. Phil. fr. 30 Wehrli = D. L. 1.40 ὁ δὲ Δικαίάρχος οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς (sc. ἑπτὰ σοφούς) γεγενέσθαι, συνετοὺς δὲ τινὰς καὶ νομοθετικούς | Androt. FHG fr. 39 Müller = Aristid. 46 (II 407 Dindorf) οὐκ Ἀνδροτίων τοὺς

ἐπτὰ σοφιστὰς προσεῖρηκε, λέγω δὴ τοὺς σοφοὺς; | Euphro, fr. 1.11-12 K.-A. ὧτοι μετ' ἐκείνους τοὺς σοφιστὰς τοὺς πάλαι γεγόνασιν ἡμῶν ἐπτὰ δεῦτεροι σοφοί | Plu. *De E ap. Delp.* 385D-E λέγουσι γὰρ ἐκείνους τοὺς σοφοὺς ὑπ' ἐνίων δὲ σοφιστὰς προσαγορευθέντας αὐτοὺς μὲν εἶναι πέντε, Χίλωνα καὶ Θαλῆν καὶ Σόλωνα καὶ Βίαντα καὶ Πιπτακόν, *De Herod. malig.* 857F καὶ μὴν τῶν ἐπτὰ σοφῶν, οὓς αὐτὸς (sc. Ἡρόδοτος) σοφιστὰς προσεῖπε, cf. *De frat. amore* 478B | D. L. 1.12-13 θάπτον δὲ ἐκαλεῖτο σοφία, καὶ σοφὸς ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος, ὃς εἴη ἂν κατ' ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος. οἱ δὲ σοφοὶ καὶ σοφισταὶ ἐκαλοῦντο· καὶ οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ποιηταὶ σοφισταί, καθὰ καὶ Κρατῖνος ἐν Ἀρχιλόχοις τοὺς περὶ Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον ἐπαινῶν οὕτως καλεῖ (fr. 2 K.-A.) | Clem. Al. *Strom.* 1.3.24.1 ὅθεν οἱ Ἕλληνες καὶ αὐτοὶ τοὺς περὶ ὀτιοῦν πολυπράγμονας σοφοὺς ἅμα καὶ σοφιστὰς παρωνύμως κεκλήκασι | Iambl. *VP.* 18.83 ἔστι δ' αὕτη (sc. ἡ τῶν ἀκουσματικῶν φιλοσοφία) ἡ αὕτη τῇ τῶν ἐπτὰ σοφιστῶν λεγομένη σοφία | Sch. Luc. 41.1.8 σοφιστὴν δὲ καὶ τὸν σοφίζόμενον τὴν ἀλήθειαν | Suda σ 812 Σοφιστῆς· ἀπατεῶν. παρὰ τὸ σοφίζεσθαι, ὃ ἔστι λόγοις ἀπατᾶν. λέγεται δὲ σοφιστῆς καὶ ὁ διδάσκαλος ὡς σοφίζων. τὸ δὲ παλαιὸν σοφιστῆς ὁ σοφὸς ἐκαλεῖτο | Sch. Il. XV 412 ἅ γὰρ παλαιοὶ πάντας <σοφοὺς> σοφιστὰς ἐκάλουν

7 (H 6, R³ 1, W 1, R 1, U 1, G 709)

PLU. *Adv. Colot.* 1118c: καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τό 'γνώθι σαυτόν', ὃ δὴ καὶ Σωκράτει <τῆς> ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκε.

Plutarchi fragmentum apud Walzer longior est: ἐν οἷς δὲ κομιδῇ (sc. ὁ Κολώτης) διαγελαῖ καὶ φλαυρίζει τὸν Σωκράτην ζητοῦντα τί ἄνθρωπός ἐστι [...] ὁ δ' Ἡράκλειτος ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος 'ἐδιζήσάμην' φησὶν 'ἐμεωυτόν' (22 B 101), καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς — εἴρηκε· Κωλώτῃ δὲ γελοῖον δοκεῖ || 3 Sch. D. T. ap. Bekker, *Anecd.* 853.7 φασί τινες, ὡς οὐ δεῖ λέγειν Πλατωνικὸν βιβλίον, ἀλλὰ Πλατώνειον. Πλατωνικὸν γὰρ βιβλίον λέγεται τό περιέχον περὶ Πλάτωνος.

2 <τῆς> add. Pohlenz

8 (H 12, R³ 2, W 2, R 2, U 2, G 861)

D. L. 2.23: καὶ Πυθώδε ἐλθεῖν (sc. Σωκράτην) Ἀριστοτέλης φησὶν· ἀλλὰ καὶ εἰς Ἴσθμόν, ὡς Φαβωρίνος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Απομνημορευμάτων.

1-2 Pl. *Cri.* 52b οὐ γὰρ ἂν ποτε τῶν ἄλλων Ἀθηναίων ἀπάντων διαφερόντως ἐν αὐτῇ ἐπεδήμεις εἰ μὴ σοι (sc. Σωκράτει) διαφερόντως ἤρεσκεν, καὶ οὐτ' ἐπὶ θεωρίαν πώποτ' ἐκ τῆς πόλεως ἐξῆλθες, ὅτι μὴ ἅπαξ εἰς Ἴσθμόν. Cf. Herodicus ap. Ath. *Epit.* 216B, quis Platonis narrationi fidem negat

2 Favorin. fr. 2 Mensching = 33 Barigazzi

1 Πυθώδε] Πυθῶ δὲ B (υ ex ει et è in ras.) || 2 εἰς Ἴσθμόν] ἰσισθμόν B | Φαβωρίνος] φαβορεῖνος B

9 (H 10, W 9, R 9, U 9, G 952)

S. E. *Math.* 10 (*Phys.* 2) 45-46: οἱ μὲν γὰρ φασι κίνησιν εἶναι, οἱ δὲ μὴ εἶναι ... μὴ εἶναι δὲ οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Μέλισσον, οὓς ὁ Ἀριστοτέλης στασιώτας τε τῆς φύσεως καὶ ἀφυσικούς κέκληκεν, στασιώτας μὲν ἀπὸ τῆς στάσεως, ἀφυσικούς δὲ ὅτι ἀρχὴ κινήσεως ἐστὶν ἡ φύσις, ἣν ἀνεῖλον φάμενοι μηδὲν κινεῖσθαι.

Hoc fragmentum a Rose³ non acceptum est, quia suspicatus est apud Sextum nomen Aristotelis ex errore pro Platonis positum fuisse. Secundum Walzerum hoc fragmentum ad librum secundum pertinet[¶] 2 Pl. *Th.* 181a οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται (sc. Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι) i. e. qui dicunt ὡς ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἣ κινεῖται (180e) || 4 *Arist. Ph.* II 1, 192b 21-22 ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν | *Arist. Ph.* VIII 3, 253b 5 ἡ φύσις ἀρχὴ τῆς κινήσεως

2 *Parm.* 28 A 26 D.-K. | *Meliss.* 30 A 1, A 5 D.-K.

3 τε om. N | τῆς φύσεως om. ζ

E LIBRO SECUNDO

10

a (H 14, R³ 8, W 10, R 10, U 10, G 918)

PROCL. *ap. PHLP. De aet. mundi* 31.17-32.8 Rabe: καὶ κινδυνεύει μηδὲν οὕτως ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος (sc. ὁ Ἀριστοτέλης) ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος ὡς τὴν τῶν ἰδεῶν ὑπόθεσιν, οὐ μόνον ἐν λογικοῖς τερετίσματα τὰ εἶδη καλῶν ἀλλὰ καὶ ἐν ἠθικοῖς πρὸς τὸ αὐτοαγαθὸν διαμαχόμενος καὶ ἐν φυσικοῖς οὐκ ἀξιῶν τὰς γενέσεις εἰς τὰς ιδέας ἀναφέρειν, ὡς ἐν τῷ περὶ γενέσεως λέγει καὶ φθορᾶς, καὶ ἐν τῇ μετὰ τὰ φυσικὰ πολλῷ πλέον ἅτε περὶ τῶν ἀρχῶν πραγματευόμενος καὶ κατατείνων μακρὰς κατηγορίας τῶν ἰδεῶν ἐν τοῖς πρώτοις, ἐν τοῖς μέσοις, ἐν τοῖς τελευταίοις τῆς πραγματείας ἐκείνης καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγῶς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν, καὶ τις αὐτὸν οἶται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν.

Differens ab Rose³ Ross et Untersteiner Procli locum integre ad eius meliorem intellegentiam offero[¶] 1 -3 *Cic. Acad.* 1.9.33 *Aristoteles primus species quas paulo ante dixi labefactavit, quas mirifice Plato erat amplexatus, ut in eis quiddam divinum esse diceret.*

3 ἐν λογικοῖς: *Arist. APo.* I 22, 83a 32-35 τὰ γὰρ εἶδη χαιρέτω· τερετίσματά τε γὰρ ἐστὶ, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν· αἱ γὰρ ἀποδείξεις περὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν || 4 ἐν ἠθικοῖς: *Arist. EN* I 6, 1096a 11-23 τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἀνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοι ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποιοῦν ιδέας ἐν οἷς τὸ

πρότερον καὶ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ιδέαν κατεσκεύαζον· τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστὶ καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρὸς τι, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι (παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος)· ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινὴ τις ἐπὶ τούτοις ιδέα, κτλ. | ἐν φυσικοῖς: Arist. GC II 9, 335b 9-24 ἀλλ' οἱ μὲν ἱκανὴν ᾤθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς τὸ γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης· [...] οἱ δ' αὐτὴν τὴν ὕλην· ἀπὸ ταύτης γὰρ εἶναι τὴν κίνησιν. οὐδέτεροι δὲ λέγουσι καλῶς. εἰ μὲν γὰρ ἐστὶν αἰτία τὰ εἶδη, διὰ τί οὐκ αἰεὶ γεννᾷ συνεχῶς, ἀλλὰ ποτὲ μὲν ποτὲ δ' οὐ, ὄντων καὶ τῶν εἰδῶν αἰεὶ καὶ τῶν μεθεκτικῶν; ἔτι δ' ἐπ' ἐνίων θεωροῦμεν ἄλλο τὸ αἴτιον ὄν· ὑγίειαν γὰρ ὁ ἰατρὸς ἐμποιεῖ καὶ ἐπιστήμην ὁ ἐπιστήμων, οὔσης καὶ ὑγείας αὐτῆς καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν μεθεκτικῶν· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ δύναμιν πραττομένων || 6 ἐν τῇ μετὰ τὰ φυσικά: Arist. *Metaph.* I 9, 990a 34-993a 10, VII 6, 1031a 28-1031b 22, 14, 1039a 24-1039b 19, XI 1, 1059a 38-1059b 12, XII 3, 1070a 26-30, 10, 1075a 32-37, XIII 4-9 *passim*, XIV 1-6 *passim*

2 τὴν τῶν ιδεῶν ὑπόθεσιν, *omisso* περὶ, ut fol. 61r. 79r. || 6 φιλονεικίαν, ex ei, M

b (H 14, R³ 8, W 10, R 10, U 10, G 907)

PLU. *Adv. Colot.* 1115b-c: τάς γε μὴν ιδέας, περὶ ὧν ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτωνι, πανταχοῦ κινῶν Ἀριστοτέλης καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν, ἐν τοῖς φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον <κατακερτομεῖν> τῶν δογμάτων τούτων, ὥς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπεριδεῖν φιλοσοφίαν· οὕτω μακρὰν ἦν τοῦ ἀκολουθεῖν.

3 φυσικοῖς *codd.* : <λογικᾶς, ἐν τοῖς> φυσικοῖς Bignone : <μετὰ τὰ φυσικά, ἐν τοῖς> φυσικοῖς Bernays p. 46 || 4 <κατακερτομεῖν> Düring : ἐκ *** Reiske : ἐκ<ποιεῖν ἑαυτὸν> Bignone Riv. di Filol. (1933) 39 n. : ἐκ<κρούειν τὴν πίστιν> dub. Pohlenz : ἔχειν Rose || 4-5 τῶν δογμάτων τούτων EB : τῷ δόγματι τούτῳ Rose || 5 ὑπεριδεῖν EB : ὑπερειπεῖν Reiske : ὑπερείπειν Pohlenz

11

a (H 15, R³ 9, W 11, R 11, U 11, G 24)

SYRIAN. in *Metaph.* 159.29-160.5 Kroll: Εὖ πάνυ κατεστοχάσατο ἡμῶν ὁ φιλόσοφος, ὅτι κὰν μυριάκις τοσαῦτα συνθηῇ παίγνια πρὸς τοὺς ἀλόνοντας τῷ θαύματι τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας, οὐδὲν ἀνύτει· πάσας γὰρ ἐποιήσατο τὰς ἐπιχειρήσεις ὡς πρὸς μοναδικοὺς ἀριθμούς, τῶν δὲ θείων οὐδεὶς τοιοῦτος, ἀλλὰ μόνος εἶπερ ὁ μαθηματικός. ἐπεὶ ὅτι καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων ὑποθέσεις μηδ' ὅλως παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, εἶπερ ἕτεροι τῶν μαθηματικῶν εἶεν, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Περὶ τῆς φιλοσοφίας ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον· ὥστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς αἱ ιδέαι, μὴ μαθηματικός δέ, οὐδεμίαν περὶ αὐτοῦ σύνεσιν ἔχοιμεν ἂν· τίς γὰρ τῶν γε πλείστων ἡμῶν συνήσιν ἄλλον ἀριθμόν; ὥστε καὶ νῦν ὡς πρὸς τοὺς πολλοὺς τοὺς οὐκ εἰδότας ἄλλον ἢ τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πεποιήται τοὺς ἐλέγχους, τῆς δὲ τῶν θείων ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφήψατο.

Commentarium ad Arist. *Metaph.* XIII 9, 1086a 18-21 ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἀριθμῶν ἱκανὰ τὰ διηπορημένα καὶ διωρισμένα (μᾶλλον γὰρ ἐκ πλειόνων ἂν ἔτι πεισθεῖη τις πεπεισμένος, πρὸς δὲ τὸ πεισθῆναι μὴ πεπεισμένος οὐθὲν μᾶλλον) || Εὐ πάνυ — μαθηματικός ap. Rose³, Ross

5 εἶπερ ὁ] εἶπερ ἄρα coni. Usener || 10 σύνεσιν Bernays (1863b) : σύνθεσιν codd.

b (R 11, U 11, G 31)

ALEX. APHR. in *Metaph.* 117.23-118.1 Hayduck: ἐκτίθεται δὲ τὸ ἀρέσκον αὐτοῖς, ὃ καὶ ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας εἶρηκε· βουλόμενοι γὰρ τὰ ὄντα (ἀεὶ γὰρ οὐσίας τὰ ὄντα λέγει), ταῦτα δὴ τὰ ὄντα βουλόμενοι ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς ἃς ὑπέθεντο (ἦσαν δὲ αὐτοῖς ἀρχαὶ τῶν ὄντων τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἦν ἔλεγον ἀόριστον δυάδα), εἰς δὴ ταύτην θέλοντες πάντα ἀναγαγεῖν, τοῦ μὲν μήκους ἀρχὰς ἔλεγον τὸ βραχὺ καὶ μακρόν, ὥς ἐκ μακροῦ τινος καὶ βραχέος τὴν γένεσιν ἔχοντος τοῦ μήκους, ἃ ἔστι μέγα καὶ μικρόν, ἢ ὥς πάσης γραμμῆς ἐν τῷ ἐτέρῳ τούτων οὐσης, τοῦ δὲ ἐπιπέδου τὸ στενὸν καὶ πλατὺ, ἃ καὶ αὐτὰ ἔστι μέγα καὶ μικρόν.

Commentarium ad Arist. *Metaph.* I 9, 992a 10-11 βουλόμενοι δὲ τὰς οὐσίας ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς μήκη μὲν τίθεμεν ἐκ βραχέος καὶ μακροῦ || Arist. *Metaph.* I 9, 992a 10-13 βουλόμενοι δὲ τὰς οὐσίας ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς μήκη μὲν τίθεμεν ἐκ βραχέος καὶ μακροῦ, ἔκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου, καὶ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δ' ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ | Arist. *Metaph.* XIII 9, 1085a 7-12 ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὕστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυσχερῆ, γραμμῆς τε καὶ ἐπιπέδου καὶ σώματος. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν εἰδῶν τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ποιοῦσιν, οἷον ἐκ μακροῦ μὲν καὶ βραχέος τὰ μήκη, πλατέος δὲ καὶ στενοῦ τὰ ἐπίπεδα, ἐκ βαθέος δὲ καὶ ταπεινοῦ τοὺς ὄγκους· ταῦτα δὲ ἔστιν εἶδη τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ | Arist. *Metaph.* XIV 2, 1089b 11-14 καίτοι χρῶνται καὶ λέγουσι μέγα μικρόν, πολὺ ὀλίγον, ἐξ ὧν οἱ ἀριθμοί, μακρόν βραχὺ, ἐξ ὧν τὸ μήκος, πλατὺ στενόν, ἐξ ὧν τὸ ἐπίπεδον, βαθὺ ταπεινόν, ἐξ ὧν οἱ ὄγκοι | Thphr. *Metaph.* III 13 (6 b 11-14 Usener) Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἄπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ιδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχὰς.

1-9 ἐκτίθεται — μικρόν] ἀρχὰς ἔλεγον οἱ τὰς ιδέας εἰσάγοντες τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν ἥτοι τὴν ἀόριστον δυάδα, ὅφ' ἃς ἀνήγον τὰς οὐσίας ἥτοι τὰ ὄντα· ἔθος γὰρ αὐτοῖς τὰ ὄντα οὐσίας καλεῖν. βουλόμενοι δὴ, φησὶ, τὰς οὐσίας εἰς τὰς ἀρχὰς ἀνάγειν· ὥς ἰδίαν εὐθύνων τὴν δόξαν εἶρηκε τὸ τίθεμεν· κοινοποιεῖται γάρ, ὥς πολλάκις εἴρηται, τὸ δόγμα ὡς τοῦ αὐτοῦ ἀκροατηρίου τυγχάνων. καὶ φησὶ μήκη (μήκει L) μὲν τίθεμεν ἐκ βραχέος καὶ μακροῦ, ἔκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου, τὸ μὲν μακρόν ὡς μέγα, τὸ δὲ βραχὺ ὡς μικρόν· καὶ τὸ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δὲ ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ ὁμοίως, ὥς ἔκ τινος ἑκάστων μεγάλου τε καὶ μικροῦ LF

c (R 11, U 11, G 97,1)

ARIST. *de An.* I 2, 404b 16-25: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πρᾶγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας καὶ τοῦ

πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως· ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἰσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων.

5-7 Arist. *Metaph.* XIV 3, 1090b 20-24 | S. E. M. 10.277-280.

1 Pl. *Ti.* 34c-36d.

1-4 τὸν αὐτὸν — ποιεῖ post διωρίσθη Jannone ap. Jannone-Barbotin (1966) XLIII n. 1 || 1 καὶ UXΣ : καὶ ὁ EP^p : om. C | Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν E : Πλάτων τὴν ψυχὴν ἐν τῷ Τιμαίῳ XF^b ἐν om. E¹ : ἐν τῷ Τιμαίῳ Πλάτων τὴν ψυχὴν H^ayM : ἐν τῷ Τιμαίῳ ψυχὴν καὶ Πλάτων CU || 2 τῷ et τὸ om. U || 3 φιλοσοφίας codd. : φιλοσοφίαν γ : σοφίας M || 4 λεγομένοις codd. : λεγομένοις λόγοις V | μὲν codd. : μέντοι Vy : μὲν οὖν H^a | αὐτῆς om. U || 5 τὰ δ' ἄλλα codd. : τὰς δ' ἄλλας P^pT^p | τὰλλα δὲ Σ || 6 ἐφ' ἓν EUT^pΣ : γίνεται X : om. CH^aF^bM | τοῦ om. M || 8 αὐτὰ om. UXF^bM | αἱ ex uno E add. Bekker et Torstrik : om. CUXΣ | ἀρχαὶ] ἀρχαὶ τῶν ὄντων A^bU

d (R 11, U 11, G 97,3)

SIMP. *in de An.* 28.7-9 Hayduck: Περὶ φιλοσοφίας νῦν λέγει τὰ Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ αὐτῷ ἐκ τῆς Πλάτωνος ἀναγεγραμμένα συνουσίας, ἐν οἷς ἱστορεῖ τὰς τε Πυθαγορείους καὶ Πλατωνικὰς περὶ τῶν ὄντων δόξας.

Commentarium ad Arist. *De an.* I 2, 404b 18-19 ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη

2 αὐτῷ codd. : αὐτοῦ A

e (R 11, U 11, G 97,2)

PHLP. *in de An.* 75.34-76.1 Hayduck: Τὰ Περὶ τἀγαθοῦ ἐπιγραφόμενα Περὶ φιλοσοφίας λέγει· ἐν ἐκείνοις δὲ τὰς ἀγράφους συνουσίας τοῦ Πλάτωνος ἱστορεῖ ὁ Ἀριστοτέλης· ἔστι δὲ γνήσιον αὐτοῦ τὸ βιβλίον. ἱστορεῖ οὖν ἐκεῖ τὴν Πλάτωνος καὶ τῶν Πυθαγορείων περὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν ἀρχῶν αὐτῶν δόξαν.

Commentarium ad Arist. *De an.* I 2, 404b 18-19 ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη || Suda α 122 ὅτι περὶ τἀγαθοῦ βιβλίον συντάξας Ἀριστοτέλης, τὰς ἀγράφους τοῦ Πλάτωνος δόξας ἐν αὐτῷ κατατάττει. καὶ μέμνηται τοῦ συντάγματος Ἀριστοτέλης ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ψυχῆς, ἐπονομάζων αὐτὸ περὶ φιλοσοφίας.

f (R 11, U 11, G 32)

PS. ALEX. APHR. *in Metaph.* 777.16-21 Hayduck: <τὴν δὲ κατὰ τὸ ἓν,> φησίν, <ἀρχὴν> οὐχ ὁμοίως εἰσηγον ἅπαντες, ἀλλ' οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἶδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῇ, τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῷ (τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας ἱστορεῖ

περὶ Πλάτωνος, δι' ὃ καὶ ἐνταῦθα βραχέως καὶ συντόμως τὴν τούτων ἐξέθετο διάνοιαν), οἱ δὲ μεθέξει τοῦ ἑνὸς τὸ εἶδος ἀπετέλουν τῶν μεγεθῶν.

Commentarium ad Arist. *Metaph.* XIII 9, 1085a 7-8 ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὑστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυσχερῆ || 1-7 Syrian. *in Metaph.* 154.9-13 <τὴν δὲ κατὰ τὸ ἕν> φησίν, <ἀρχὴν> οὐχ ὁμοίως εἰσῆγον ἅπαντες, ἀλλ' οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἶδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῇ, τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῷ (τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς <περὶ φιλοσοφίας> ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος)· οἱ δὲ μεθέξει τοῦ ἑνὸς τὸ εἶδος ἀπετέλουν τῶν μεγεθῶν || 2-4 Arist. *Metaph.* XIV 3, 1090b 20-24 τοῖς δὲ τὰς ἰδέας τιθεμένοις τοῦτο μὲν ἐκφεύγει – ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν διαφέρει γὰρ οὐθέν –.

E LIBRO TERTIO

12

a (H 18, R³ 10, W 12a, R 12a, U 12a, G 947)

S. E. *Math.* 9 (*Phys.* 1) 20-23: Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. ὅταν γάρ, φησίν, ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' αὐτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἰδίον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δὲ ἐστὶ καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων. ἀποδέχεται γοῦν καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον ὡς τοῦτο παρατηρήσαντα· πεποίηκε γὰρ τὸν μὲν Πάτροκλον ἐν τῷ ἀναιρεῖσθαι προαγορεύοντα περὶ τῆς Ἑκτορος ἀναιρέσεως, τὸν δ' Ἑκτορα περὶ τῆς Ἀχιλλέως τελευτῆς. ἐκ τούτων οὖν, φησίν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τι θεῖον, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἐοικὸς τῇ ψυχῇ καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων· θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὐτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναι τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον. τοιοῦτος μὲν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης.

1-3 Pl. *Lg.* XII 966d {AΘ.} ἄρα οὖν ἴσμεν ὅτι δύ' ἐστὸν τῷ περὶ θεῶν ἄγοντε εἰς πίστιν, ὅσα διήλθομεν ἐν τοῖς πρόσθεν; {ΚΛ.} ποῖα; {AΘ.} ἐν μὲν ὁ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβύτατόν τε καὶ θεϊότατόν ἐστιν πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν· ἐν δὲ τὸ περὶ τὴν φορὰν, ὡς ἔχει τάξεως, ἄστρον τε καὶ ὅσων ἄλλων ἐγκρατὴς νοῦς ἐστὶν τὸ πᾶν διακεκοσμηκῶς || 3-12 Arist. *EE.* VIII 2, 1248a 22-48b 3 ἢ ἐστὶ τις ἀρχὴ ἣς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω, αὕτη δὲ [διὰ τί] τοιαύτη τῷ εἶναι τὸ τοιοῦτο δύναται ποιεῖν; τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἢ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δὲ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, [καὶ] κἂν ἐκείνῳ. κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον· λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; ἢ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον· καὶ διὰ τοῦτο, ὃ οἱ πάλοι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἱ ἂν ὀρμήσωσι,

κατορθοῦσιν ἄλογοι ὄντες, καὶ βουλευέσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς. ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἢ κρεῖττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλεύσεως (οἱ δὲ τὸν λόγον τοῦτο δ' οὐκ ἔχουσι) καὶ ἐνθουσιασμόν, τοῦτο δ' οὐ δύνανται. ἄλογοι γὰρ ὄντες ἐπιτυχάνουσι καὶ τούτων φρονίμων καὶ σοφῶν ταχεῖαν εἶναι τὴν μαντικὴν, καὶ μόνον οὐ τὴν ἀπὸ τοῦ λόγου δεῖ ἀπολαβεῖν, ἀλλ' οἱ μὲν δι' ἐμπειρίαν, οἱ δὲ διὰ συνήθειάν τε ἐν τῷ σκοπεῖν χρῆσθαι τῷ θεῷ δὲ αὐταί. τοῦτο καὶ εὖ ὀρᾷ καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ ὄν, καὶ ὧν ἀπολύεται ὁ λόγος οὗτος. διὸ οἱ μελαγχολικοὶ καὶ εὐθυόνηροι. ἔοικε γὰρ ἡ ἀρχὴ ἀπολυομένου τοῦ λόγου ἰσχύειν μᾶλλον καὶ ὥσπερ οἱ τυφλοὶ μνημονεύουσι μᾶλλον ἀπολυθέντες τοῦ πρὸς τοῖς ὁρατοῖς, τῷ ἐρρωμενέστερον εἶναι τὸ μνημονεῦον || 5-8 Pl. Ti. 71e ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινα ἐνθουσιασμόν παραλλάξας | *Erin.* 985c τούτων δὲ τῶν πέντε ὄντως ὄντων ζώων, ὅπη τινὲς ἐνέτυχον ἡμῶν, ἢ καθ' ὕπνον ἐν ὄνειροπολίᾳ προστυχόντες, ἢ κατὰ φήμας τε καὶ μαντείας λεχθέν τισιν ἐν ἀκοαῖς ὑγιαίνουσιν ἢ καὶ κάμνουσιν, ἢ καὶ τελευτῇ βίου προστυχέσι γενομένοις || 12-15 Lucr. 5.1183-1187 *praeterea caeli rationes ordine certo / et varia annorum cernebant tempora verti / nec poterant quibus id fieret cognoscere causis: ergo perfugium sibi habebant omnia divo / tradere et illorum nutu facere omnia flecti.* Cf. Cic. ND 2.5.15, *Tusc.* 1.28.68-70.

9-10 Il. 16.851-854 || 10-11 Il. 22.356-360

2 τῶν om. N | τὴν om. ζ || 3 ἀλλ' del. Kayser | τῶν περὶ om. N || 5 γέννηται Bekker : γενήσεται G || 6 τε codd. : τι N || 8 σωμάτων codd. : ἀσωμάτων ζ | γοῦν codd. : γὰρ V | καὶ om. N *spatio relicto* || 11 inter τελευτῆς et ἐκ N *spatium reliquit* 6 vel 7 *litterarum* || 12 θεῖον N : θεὸν LEζ | ἑαυτὸ N : ἑαυτὸν LEζ

b (W 12a, R 12a, U 12a)

Cic. *Div.* 1.30.63: Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a cogitatione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus ... itaque appropinquante morte multo est divinior ... 64. divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod adfert ... 65. ex quo et illud est Calani, de quo ante dixi, et Homericus Hectoris, qui moriens propinquam Achilli mortem denuntiat.

5 Posidon. Fr. 108 Edelstein-Kidd || 6 Calani: Cic. *Div.* 1.23.47 | *Homericus Hectoris: Il.* 22.359-360

3 *providet*] *praevidet* Falconer || 4 *est divinior* codd. : *est quam ante divinior* H

13 (H 20, R³ 11, W 12b, R 12b, U 12b, G 948)

S. E. *Math.* 9 (*Phys.* 1) 26-27: ἔνιοι δὲ ἐπὶ τὴν ἀπαράβατον καὶ εὐτακτον τῶν οὐρανίων κίνησιν παραγινόμενοι φασὶ τὴν ἀρχὴν ταῖς τῶν θεῶν ἐπινοίαις ἀπὸ ταύτης γεγονέναι πρῶτον· ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἐπὶ τῆς Τρωικῆς καθεζόμενος Ἰδῆς ἑώρα τὴν τῶν Ἑλλήνων στρατείαν μετὰ πολλοῦ κόσμου καὶ τάξεως τοῖς πεδίοις προσιούσαν,

ἱππῆας μὲν πρῶτα σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχρεσφιν,

πεζοὺς δ' ἐξόπιθεν,
 πάντως ἂν ὁ τοιοῦτος εἰς ἔννοιαν ἦλθε τοῦ ὅτι ἔστι τις ὁ διατάσσων τὴν
 τοιαύτην τάξιν καὶ ἐγκελευόμενος τοῖς ὑπ' αὐτὸν κοσμουμένοις
 στρατιώταις, οἷον Νέστωρ ἢ ἄλλος τις τῶν ἡρώων, ὃς ἤδει
 κοσμήσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας,
 καὶ ὃν τρόπον ὁ ἔμπειρος νεώς, ἅμα τῷ θεάσασθαι πόρρωθεν ναῦν οὐρίῳ
 διωκομένην πνεύματι καὶ πᾶσι τοῖς ιστίοις εὐτρεπιζομένην, συνίησιν ὅτι
 ἔστι τις ὁ κατευθύνων ταύτην καὶ εἰς τοὺς προκειμένους λιμένας κατὰγων,
 οὕτως οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψαντες καὶ θεασάμενοι ἥλιον μὲν τοὺς
 ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι δύσεως δρόμους σταδιεύοντα, ἀστέρων δὲ εὐτάκτους
 τινὰς χορείας, ἐπεζήτουν τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς ταύτης
 διακοσμῆσεως, ὥκ' ἐκ ταυτομάτου στοχαζόμενοι συμβαίνειν αὐτὴν, ἀλλ'
 ὑπὸ τινος κρείττονος καὶ ἀφθάρτου φύσεως, ἣτις ἦν θεός.

Sec. Mutschmann (1914) 397 et Van den Bruwaene (1978) 120 re vera non sunt
 Aristotelis, sed Posidonii. Walzero argumenta Aristotelis et posteriorum combinata esse
 videtur. || 3-10 Arist. *Metaph.* XII 10, 1075a 11-15 Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου
 φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν.
 ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον
 οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν || 15-17 Arist. *Metaph.* I 2,
 982b 11-16 Ὅτι δ' οὐ ποιητικὴ (sc. ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμη), δηλον καὶ ἐκ τῶν
 πρώτων φιλοσοφησάντων διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον
 ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἴτα κατὰ
 μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς
 σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα || 15-19 Ps.-Arist. *Mu.* 399a 12-21 Μία
 δὲ ἐκ πάντων ἀρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐξ ἑνός τε γίνεται
 καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει, κόσμον ἐτύμως τὸ σύμπαν ἀλλ' οὐκ ἀκοσμίαν ὀνομάσασα. Καθάπερ
 δὲ ἐν χορῷ κορυφαίου κατάρξαντος συνεπηχεῖ πᾶς ὁ χορὸς ἀνδρῶν, ἔσθ' ὅτε καὶ γυναικῶν,
 ἐν διαφόροις φωναῖς ὀξυτέραις καὶ βαρυτέραις μίαν ἀρμονίαν ἐμμελῆ κεραννύντων, οὕτως
 ἔχει καὶ ἐπὶ τοῦ τοῦ σύμπαν διέποντος θεοῦ· κατὰ γὰρ τὸ ἄνωθεν ἐνδόσιμον ὑπὸ τοῦ
 φερωνύμως ἂν κορυφαίου προσαγορευθέντος κινεῖται μὲν τὰ ἄστρα αἰεὶ καὶ ὁ σύμπας
 οὐρανός.

6-7 Il. 4.297-298 || 11 Il. 2.554

2 παραγινόμενοι Mutschmann : παραγενόμενοι Ross || 3 γὰρ om. LA || 5 fort. <ἐν>
 πεδίοις (*in campis* Hervetus) | προσῴσαν LBVR : προῴσαν EA : om. N || 6 πρῶτα N :
 πρῶτον LEς | ἵπποις codd. : ἵπποις N || 7 ἐξόπιθεν N : ἐξόπισθεν LEς || 8 καὶ post
 διατάσσων G : transp. Wakefield || 9 κοσμουμένοις Bekker : ἐγκοσμουμένοις LEς :
 ἐκκοσμούμενον N || 12 πόρρωθεν om. ζ || 13 ιστίοις ζ : ιστοῖς NLE || 14 κατὰγων N :
 καταντῶν LEς

14 (H 19, R³ 12, W 13, R 13, U 13a, G 838)

CIC. N. D. 2.37.95-96: Praeclare ergo Aristoteles 'si essent', inquit, 'qui sub terra
 semper habitavissent bonis et inlustribus domiciliis quae essent ornata signis
 atque picturis instructaque rebus iis omnibus quibus abundant ii qui beati

putantur, nec tamen exissent umquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca quae nos incolimus atque exire potuissent, cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos inmutabilesque cursus: quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur'. atque haec quidem ille.

Bywater (1877) 83 recte videtur argumenti vim maius esse si prior locus Ciceronis (2.37.94) legitur: *Quod si mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest, quae sunt minus operosa; et multa quidem faciliora. Certe ita temere de mundo effutiunt, ut mihi quidem nunquam hunc admirabilem caeli ornatum (qui locus est proximus) suspexisse videantur* || 1-15 Sec. Patritius ap. Walzerum p. 77, locum autem hunc videtur ex septimo Platonis reipublicae Aristoteles vel mutuasse vel imitatus esse: Pl. R. VII 514a-517a ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῇσιν σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἔχουσαν μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἰς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν [...] Σκόπει δὴ, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν [...] καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιάς ἂν ῥᾶστα καθορῶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἰδῶλα, ὕστερον δὲ αὐτὰ· ἐκ δὲ τούτων τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἂν ῥᾶον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἀστρῶν τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου [...] Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος... || 6 *patefactis terrae faucibus*: cf. Platonis κατάγειος R. 514a οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῇσιν σπηλαιώδει. Ernst Hoffmann *Vorträge der Bibl. Warburg* 1923/4 p. 78 || 14 *quae cum viderent*: de relative *quae* non dubitandum, nam post simile πνίγος sententia principalis incipit a pronomine relative, vid. Lucr. 2.347. Vid. etiam Bywater (1877) 83 n. 1 et Pease (1958) 787.

1 *praeclare* codd. : *predare* B¹ | *Aristoteles*] *Aristotiles* NO (m. rec.) BF || 2 *semper* codd. : *sempe* B¹ || 3 *abundant* codd. : *habundantia* F¹ (corr. in *habundant* i); *habundantii* B¹ | ii B : i F² : hii O : hi AHVNM || 4 *umquam* codd. : *unquam* Ross || 5 *auditione* codd. : *venditione* O¹ | *numen* codd. : *nomen* B¹ | *deinde aliquo* codd. : *deinde quo aliquo* (quo del.) N || 6 *abditis* codd. : *additis* O || 7 *incolimus* codd. : *incolomus* B¹ | *exire* om. N || 9 *cum* codd. : *tum* VNO || 10 *is]dis* V¹ || 11 *opacasset* codd. : *oppacasset* M | *tum* HV² : *cum* AV¹BM : *tum caelum ... varietatem* om. O | *totum* codd. : *totum caelum* M || 14 *inmutabilesque* N, Plasberg : *inmutabilosque* Rackham | *viderent* codd. : *videre* O | *profecto et esse deos et haec* codd. : *profecto esse deos et esse haec* N

PHILO, *Leg. Alleg.* 3.97-99 Cohn: ἐζήτησαν οἱ πρῶτοι πῶς ἐνοήσαμεν τὸ θεῖον. εἴθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου. ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἴδοι δεδημιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς προπυλαίοις στοαῖς ἀνδρῶσι γυναικωνίτισι τοῖς ἄλλοις οἰκοδομήμασιν, ἔννοιαν λήψεται τοῦ τεχνίτου, οὐ γὰρ ἄνευ τέχνης καὶ δημιουργοῦ νομιεῖ τὴν οἰκίαν ἀποτελεσθῆναι, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως καὶ νεῶς καὶ παντός ἐλάττονος ἢ μείζονος κατασκευάσματος, οὕτως δὴ καὶ εἰσελθὼν τις ὥσπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν κόσμον καὶ θεασάμενος οὐρανὸν μὲν ἐν κύκλῳ περιπολοῦντα καὶ πάντα ἐντὸς συνειληφότα, πλανήτας δὲ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως κινουμένους ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρμονίως καὶ τῷ παντὶ ὠφελίμως, γῆν δὲ τὸν μέσον χῶρον λαχοῦσαν ὕδατος τε καὶ ἀέρος χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας, ἔτι δὲ ζῶα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν διαφοράς, λογῖσθαι δῆπου ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιούργηται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ τοῦδε τοῦ παντός δημιουργὸς ὁ θεός. οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιᾶς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες.

Idem argumentum exponit Cleanthes (fort. ex Aristotelis *De phil.*) ap. Cic. ND 2.5.15: *Quartam causam* (sc. *deorum notionis in animis hominum*) *esse eamque vel maximam aequabilitatem motus <constantissimamque> conversionem caeli, solis, lunae siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita. Ut si quis in domum aliquam aut in gymnasium aut in forum venerit, cum videat omnium rerum rationem, modum, disciplinam non possit ea sine causa fieri iudicare, sed esse aliquem intellegat qui praesit et cui pareatur, multo magis in tantis motionibus tantisque vicissitudinibus, tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil umquam immensa et infinita vetustas mentita sit, statuat necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari.*

1 ἐνοήσαμεν codd. : ἐνενοήσαμεν conl. Mangey || 5 προπυλαίοις] καὶ πυλαίοις L || 6 λήψεται codd. : ἀντιλήψεται L || 9 οὕτως codd. : οὕτω Ross || 10 καὶ prius om. L | οὐρανὸν μὲν AP : μὲν om. BH || 11 ἐντὸς corr. Turnebus : ἐκτὸς codd. || 13 μέσον codd. : μεσαίτατον v, Ross || 15 ταῦτα om. L || 15-16 παντελοῦς δεδημιούργηται] δεδημιούργηται παντελοῦς B

16 (W 13, R 13, U 13c, G 915)

PHILO, *De Praem. et Poen.* 41-43 Cohn: εἰ δέ τινες καὶ δι' ἐπιστήμης ἴσχυσαν φαντασιωθῆναι τὸν ποιητὴν καὶ ἡγεμόνα τοῦ παντός, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο κάτωθεν ἄνω προῆλθον. ὥσπερ γὰρ εἰς εὖνομον πόλιν τόνδε τὸν κόσμον παρελθόντες καὶ θεασάμενοι γῆν μὲν ἐστῶσαν ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα, σπαρτῶν καὶ δένδρων καὶ καρπῶν ἔτι δὲ καὶ παντοίων ζώων ἀνάπλεων, ἐπὶ δ' αὐτῆς ἀνακεχυμένα πελάγη καὶ λίμνας καὶ ποταμούς, αὐθιγενεῖς τε καὶ χειμάρρους, καὶ ἀέρος καὶ πνευμάτων εὐκρασίας, καὶ τῶν ἐτησίων ὥρῶν τὰς ἐναρμονίους μεταβολάς, καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἥλιον καὶ σελήνην πλάνητάς τε καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐν

τάξεσι μετὰ τῆς οἰκείας στρατιᾶς ἡρμοσμένον, κόσμον ἀληθινὸν ἐν κόσμῳ περιπολοῦντα, θαυμάσαντες καὶ καταπλαγέντες εἰς ἔννοιαν ἦλθον ἀκόλουθον τοῖς φανείσιν, ὅτι ἄρα τοσαῦτα κάλλη καὶ οὕτως ὑπερβάλλοντα τάξει οὐκ ἀπαιτοματισθέντα γέγονεν, ἀλλ' ὑπὸ τινος δημιουργοῦ κοσμοποιοῦ, καὶ ὅτι πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελεῖσθαι τὸ πεποιηκὸς τοῦ γεγονότος. ἀλλ' οὗτοί γε οἱ θεσπέσιοι καὶ τῶν ἄλλων διεννηνοχότες, ὅπερ ἔφην, κάτωθεν ἄνω προῆλθον οἷα διὰ τινος οὐρανοῦ κλίμακος, ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν.

Ph. *De Spec. Leg.* 3.185-94 Cohn.

2 τοῦ παντός FNHP : τοῦδε τοῦ παντός A (Mangey) || 3 εὐνομον codd. : ἔννομον A || 4 παρελθόντες FA (Mangey) : παρεληλυθότες HP | ἐστῶσαν codd. : ἀρετῶσαν Mangey, Cohn (cf. *De Cher.* 26: ἡ δὲ μόνη τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἐστῶσα παγίως ἐστία πρὸς τῶν παλαιῶν ὠνόμασται) || 5 καὶ καρπῶν om. A | παντοίων ζῶων F : ζῶων παντοίων AHP (v) || 6 ἀνάπλεων codd. : ἀνάπλεω F | ἀνακεχυμένα HP : ἐπικεχυμένα FA | πελάγη om. HP (Turnebus) | λίμνας F : λιμένας AHP || 7 καὶ αὐθιγενεῖς A | καὶ ἀέρος καὶ πνευμάτων FA : καὶ ἀέρος om. HP (Turnebus) : καὶ πνευμάτων καὶ ἀέρος Mangey || 8 ἐναρμονίους om. A | prius καὶ om. F | alt. καὶ om. F || 9 τε καὶ A : τε om. HP (v), τε καὶ om. F || 10 ἡρμοσμένον FA : om. HP (v) || 12 -13 ὑπερβάλλοντα τάξει H² (v), Ross : ὑπερβάλλουσα τάξις FAH¹P || 13 ἀπαιτοματισθέντα codd. : αὐτοματισθέντα Ross || 14 <καὶ> κοσμοποιοῦ conl. Cohn || 15 πεποιηκὸς codd. : πεποιηκός H¹P | τοῦ γεγονότος codd. : τοῦ om. v | οἱ θεσπέσιοι FA : οἱ om. HP (v) || 16 ὅπερ FAP (Turnebus) : ὅποτε H : ὥσπερ Mangey | οἷα HP : οἶον A : ἵνα F | διὰ FA : δὴ HP (Turnebus) || 17 ἀπὸ τῶν ἔργων FA mg P² : om. HP (Turnebus)

17

a (R³ 14, W 14, R 14, U 14, G 943)

SEN. Q. N. 7.29.3-30.1: quae an vera sint dii sciunt, quibus veri scientia est. nobis rimari illa et coniectura ire in occulta tantum licet, nec cum fiducia inveniendi nec sine spe. egregie Aristoteles ait numquam nos verecundiores esse debere quam cum de diis agitur. si intramus templa compositi, si ad sacrificium accessuri vultum submittimus, <si> togam adducimus, si in omne argumentum modestiae fingimur, quanto hoc magis facere debemus, cum de sideribus de stellis de deorum natura disputamus, ne quid imprudenter aut ignorantes affirmemus aut scientes mentiamur?

3-7 Cic. *Fin.* 4.5.11 *Similia dici possunt de explicatione naturae, qua hi utuntur et vestri, neque vero ob duas modo causas, quo modo Epicuro videtur, ut pellatur mortis et religionis metus, sed etiam modestiam quandam cognitio rerum caelestium affert iis qui videant, quanta sit etiam apud deos moderatio, quantus ordo, et magnitudinem animi deorum opera et facta cernentibus, iustitiam etiam cum cognitum habeas, quod sit summi rectoris ac domini numen, quod consilium, quae voluntas; cuius ad naturam apta ratio vera illa et summa lex a philosophis dicitur* | Cic. *Leg.* 2.11 *et illud bene dictum est a Pythagora doctissimo viro, tum maxime et pietatem et religionem versari in animis, cum rebus divinis operam daremus, et quod Thales qui sapientissimus in septem fuit, homines existimare oportere omnia*

quae cernerent deorum esse plena; fore enim omnis castioris, veluti quom in fanis essent maxime religiosis.

1 *veri scientia est* Z : *est scientia veri* Ψ || 2 *et* Ψ : *et ex* Z || 5 *submittimus* codd. : *dimittimus* E | <si> *togam* Gercke | *si ante in omne* del. Gertz | *in omne argumentum* codd. : *omni argumento* δ || 6 *modestiae* codd. : *modeste* λ | *fingimur* codd. : *fungimur* δT | *hoc ante facere* add. V || 7 *de stellis de deorum natura* codd. : *de eorum (forte cometarum) natura de stellis* E | *imprudenter* ΖΘπ : *impudenter* α

b (W 14, R 14, U 14, G 905)

PLU. *De Tranquill.* 477c: *ἱερὸν μὲν γὰρ ἀγιώτατον ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ θεοπρεπέστατον· εἰς δὲ τοῦτον ὁ ἄνθρωπος εἰσάγεται διὰ τῆς γενέσεως οὐ χειροκμήτων οὐδ' ἀκινήτων ἀγαλμάτων θεοσῆς, ἀλλ' οἷα νοῦς θεῖος αἰσθητὰ μιμήματα νοητῶν, φησὶν ὁ Πλάτων, ἔμφυτον ἀρχὴν ζωῆς ἔχοντα καὶ κινήσεως ἔφηνεν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ ποταμούς νεόν ὕδωρ ἐξιέντας ἀεὶ καὶ γῆν φυτοῖς τε καὶ ζώοις τροφὰς ἀναπέμπουσιν. ὧν τὸν βίον μύησιν ὄντα καὶ τελετὴν τελειοτάτην εὐθυμίας δεῖ μεστὸν εἶναι καὶ γήθους [...] d-e* *ἔτ' ἐκεῖ μὲν εὐφημοὶ καθήμεθα κοσμίως· οὐδεὶς γὰρ ὁδύρεται μνόμενος οὐδὲ θρηνεῖ Πύθια θεώμενος ἢ πίνων ἐν Κρονίοις· ἄς δ' ὁ θεὸς ἡμῖν ἑορτὰς χορηγεῖ καὶ μυσταγωγεῖ καταισχύνουσιν, ἐν ὁδυρμοῖς τὰ πολλὰ καὶ βαρυθυμίαις καὶ μερίμναις ἐπιπόνους διατρίβοντες.*

1-2 Cic. *Resp.* 6.15.15 *nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur...* || 1-8 D. Chr. 12.34 *κοινῇ δὲ ξύμπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τὴν ὁλόκληρον καὶ τῷ ὄντι τελείαν τελετὴν μνόμενον, οὐκ ἐν οἰκίᾳ μικρῷ παρασκευασθέντι πρὸς ὑποδοχὴν ὄχλου βραχέος ὑπὸ Ἀθηναίων, ἀλλὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ, ποικίλῳ καὶ σοφῷ δημιουργήματι, μυρίων ἐκάστοτε θαυμάτων φαινομένων, ἔτι δὲ οὐκ ἀνθρώπων ὁμοίων τοῖς τελουμένοις, ἀλλὰ θεῶν ἀθανάτων θνητοῦς τελούντων, νυκτὶ τε καὶ ἡμέρᾳ [καὶ φωτὶ καὶ ἄστροις], εἰ θέμις εἰπεῖν, ἀτεχνῶς περιχορευόντων ἀεὶ, τούτων ξυμπάντων μηδεμίαν αἴσθησιν μηδὲ ὑποψίαν λαβεῖν [μάλιστα δὲ] τοῦ κορυφαίου προεστῶτος τῶν ὅλων καὶ κατευθύνοντος τὸν ἅπαντα οὐρανὸν καὶ κόσμον, οἷον σοφοῦ κυβερνήτου νεῶς ἄρχοντος πάνυ καλῶς τε καὶ ἀνενδεῶς παρεσκευασμένης;* || 3-5 Pl. *Tim.* 92c, *Epin.* 984a || 7 *Phdr.* 249c: *τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τέλους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται.*

1 μὲν om. ΣΘ | γὰρ om. LC¹ || 4 μιμήματα C² : μιμητὰ Ω corr. C² Laur. 80,5² | μιμήματα νοητῶν Γ : νοητῶν μιμήματα Ο | ἔμφυτον] ἔμψυχον G¹WJK¹Y(corr.¹)NS¹ || 6 ἐξιέντας J^{corr}. ΠΘ : ἐξιόντας Ο | τροφὰς J^{corr}.Θ : τρυφὰς Ο || 7 μύησιν Ο : μίμησιν W | εὐθυμίας M² (ex ἀθυμίας)ΠΣΘ : εὐφημίας Ο || 8 εὐφημοὶ Ο : εὐθυμοὶ ΣΘ || 9 πίνων ed. Basiliensis : πεινῶν Ω (corr. in Y) || 10 ἡμῖν ante ὁ W : post ἑορτὰς M²Π | ἡμῶν LC^u

SYN. *Dio* 47d-48a (p. 253.23-254.13 Terzaghi): οἱ δὲ τὴν ἑτέραν ὁδὸν τὴν ἀξιουμένην ἀδαμαντίνην εἶναι βαδίσαντες· ὑποκείσθω δέ, ὅπερ ἐστίν, ἐνίους αὐτῶν τυγχάνειν τοῦ τέλους· ἀλλ' ἔμοιγε οὐδὲ ὁδὸν δοκοῦσι βεβαδικέναι. πῶς γάρ, ἐν ἣ μηδεμία φαίνεται κατὰ βραχὺ πρόοδος, μηδὲ πρῶτον καὶ δεύτερον μηδὲ τάξις; ἀλλ' ἔοικε γὰρ τὸ κατ' αὐτοὺς πρᾶγμα βακχεία καὶ ἄλματι μανικῶ δὴ τινι καὶ θεοφορήτῳ, καὶ τὸ μὴ δραμόντας εἰς τὸν ἔσχατον ἦκειν, καὶ μὴ κατὰ λόγον ἐνεργήσαντας εἰς τὸ ἐπέκεινα λόγου γενέσθαι. οὐδὲ γάρ ἐστιν οἶον ἐπιστάσια τῆς γνώσεως, ἢ διέξοδος νοῦ, τὸ χρῆμα ἱερόν, οὐδὲ οἶον ἄλλο ἐν ἄλλῳ· ἀλλ', ὥς μικρῶ μεῖζον εἰκάσαι, καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους.

Rose³ et Ross tantum καθάπερ — ἐπιτηδείους in eorum editionibus includunt. Untersteiner (1963) 190 autem praecedens pars includenda esse existimat, cui adstipulor.

5 καὶ] ἡ ς || 5-6 πρᾶγμα βακχεία] πρᾶγμα οἶον βακχεία τινὶ ς || 6 τὸ om. C (sed post καὶ ras.) b o s : τὸ καὶ ς | δραμόντας] δραμόντα b s || 7 ἐνεργήσαντας] ἐνεργήσαντα b s | λόγου] λόγων ς || 9 μεῖζον] μέγα vel μᾶλλον ς || 11 γενομένους] γινομένους A C | δηλονότι γενομένους] γινομένους δηλονότι ς

b (W 15, R 15, U 15)

MICHAEL PSELLUS, *Schol. ad Joh. Climacum* 30.2.7-17 Gautier: ὁ μεμάθηκα, ἀλλ' οὐχ ὁ πέπονθα, ἐπηγγελιάμην διδάσκειν ὑμᾶς ... εἰς δύο γὰρ ταῦτα πᾶσα γραφή διήρηται, ἥ τε θεόπνευστος καὶ τὸ λοιπὸν μέρος τῆς θύραθεν· εἰς τε τὸ διδακτικὸν καὶ τὸ τελεστικόν. τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἀκοῇ τοῖς ἀνθρώποις παραγίνεται, τὸ δὲ δεύτερον, αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἑλλαμψιν· ὁ δὲ καὶ μυστηριῶδες Ἀριστοτέλης ὠνόμασε καὶ ἑοικὸς ταῖς Ἑλευσινίαις, ἐν ἐκείναις γὰρ τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν, ἀλλ' οὐ διδασκόμενος. ὅστις μὲν οὖν διὰ τοῦ αὐτοκινήτου τὴν τῆς ψυχῆς ἀθανασίαν ἐδέξατο, οὗτος διδασκαλικὴν ἔσχε τὴν μάθησιν, ἀλλ' οὐ τελεστικὴν· εἰ δέ τις αὐτοπτήσας τῷ νῷ εἶδεν αὐτὴν τὴν ψυχὴν ἢ καὶ μὴ θεασάμενος ἀμέσως τῷ νῷ τὴν ἀθανασίαν ταύτης ἐδέξατο, οὗτος πεπονθῶς ἐστὶ καὶ τελούμενος.

J. Bidez, Michel Psellus, *Epître sur la chrysopée, opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie* (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs VI), Bruxelles, 1928, 171 || 3-5 Procl. in R. 1.81.11-21 Ταῦτα μὲν οὖν ἄλλος ἂν εἴη τρόπος λόγων· ὅτι δὲ καὶ τῷ Σωκράτει δέδοκται καὶ τὸ τῶν μύθων εἶδος εἶναι διττόν, ἐκ τῶν εἰρημένων ὑπέμνησται, λέγω δὲ ὥς τὸ μὲν ἐστὶ παιδευτικόν, τὸ δὲ τελεστικόν, καὶ τὸ μὲν πρὸς τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν παρασκευάζον, τὸ δὲ τὴν πρὸς τὸ θεῖον συναφὴν παρεχόμενον, καὶ τὸ μὲν τοὺς πολλοὺς ἡμῶν ὠφελεῖν δυνάμενον, τὸ δὲ ἐλαχίστοις συναρμολογούμενον, καὶ τὸ μὲν κοινὸν καὶ γνώριμον τοῖς ἀνθρώποις, τὸ δὲ ἀπόρητον καὶ ἀσύμμετρον τοῖς μὴ τελέως ἐνιδρῦσθαι τῷ θεῷ σπουδάζουσιν, καὶ τὸ μὲν ταῖς τῶν νέων ἔξεσιν σύστοιχον, τὸ δὲ μετὰ θυσιῶν καὶ μυστικῆς παραδόσεως μόλις ἐκφαινόμενον.

2 ἐπηγγελιάμην codd. : ἐξηγγελιάμην Ross || 11 ταύτης x : ταύτην P

19 (H 21, R³ 16, W 16, R 16, U 16, G 30)

SIMP. *in Cael.* 288.28-289.15: ὅτι δὲ αἰδίων τὸ θεῖον, μαρτυρεῖ, φησί, καὶ τὰ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι πολλαχοῦ προφαινόμενα ἐν τοῖς λόγοις, ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον· εἰ γὰρ ἀμετάβλητον, καὶ αἰδίων. ἐγκύκλια δὲ καλεῖ φιλοσοφήματα τὰ κατὰ τάξιν ἐξ ἀρχῆς τοῖς πολλοῖς προτιθέμενα, ἅπερ καὶ ἐξωτερικὰ καλεῖν εἰώθαμεν, ὥσπερ καὶ ἀκροαματικὰ καὶ συνταγματικὰ τὰ σπουδαιότερα· λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας. καθόλου γάρ, ἐν οἷς ἐστὶ τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστὶ τι καὶ ἄριστον. ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον. εἰ οὖν τὸ μεταβάλλον ἢ ὑπ' ἄλλου μεταβάλλει ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ, καὶ εἰ ὑπ' ἄλλου ἢ κρεῖττονος ἢ χειρόνος, εἰ δὲ ὑφ' ἑαυτοῦ, ἢ ὡς πρὸς τι χειρόν ἢ ὡς καλλιονός τινος ἐφιέμενον, τὸ δὲ θεῖον οὔτε κρεῖττόν τι ἔχει ἑαυτοῦ, ὑφ' οὗ μεταβληθήσεται (ἐκεῖνο γὰρ ἂν ἦν θειότερον), οὔτε ὑπὸ χειρόνος τὸ κρεῖττον πάσχειν θέμις ἐστὶ· καὶ μέντοι, εἰ ὑπὸ χειρόνος, φαῦλον ἂν τι προσελάμβανεν, οὐδὲν δὲ ἐν ἐκείνῳ φαῦλον. ἀλλ' οὐδὲ ἑαυτὸ μεταβάλλει ὡς καλλιονός τινος ἐφιέμενον· οὐδὲ γὰρ ἐνδεές ἐστι τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός· οὐ μέντοι οὐδὲ πρὸς τὸ χειρόν, ὅτε μηδὲ ἄνθρωπος ἐκὼν ἑαυτὸν χεῖρῳ ποιεῖ, μήτε δὲ ἔχει τι φαῦλον μηδέν, ὅπερ ἂν ἐκ τῆς εἰς τὸ χειρόν μεταβολῆς προσέλαβε. καὶ ταύτην δὲ ἀπὸ τοῦ δευτέρου τῆς Πλάτωνος Πολιτείας Ἀριστοτέλης μετέλαβε τὴν ἀπόδειξιν.

Commentarium ad Arist. *Cael.* I 9, 279a 18-279b 3 Διόπερ οὔτε ἐν τόπῳ τάκει πέφυκεν — ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ. Vid. praesertim 279a 30-279b 3 Καὶ γάρ, καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα, πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον· ὁ οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένοις. Οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὃ τι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον) οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐδέν, οὔτ' ἐνδεές τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν. Καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως· πάντα γὰρ παύεται κινούμενα ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον, τοῦ δὲ κύκλῳ σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ.

19-20 Pl. R. 380d-381e.

4 ἐγκύκλια E²: ἐγκύκλιον E || 6 εἰώθαμεν] εἰώθεν E | καὶ συνταγματικὰ om. A || 7 τι Db : om. E : τὸ AE²c || 8 τι καὶ Ab : καὶ DE : καὶ τὸ E²c || 9-10 οὖν τὸ μεταβάλλον] οὖν τι μεταβάλλει conl. Bernays (1863) 111 || 11 ἢ ὡς πρὸς τι χειρόν] ἢ πρὸς τὸ χειρόν conl. Bernays (1863) 111 || 12 οὔτε codd. : οὐδὲ Rose (1863) 41 | ἑαυτοῦ] αὐτοῦ D || 13 ἂν om. A || 14 post ἐστὶ add. ἀμετάβλητον ἄρα ἐστὶ K²c || 15 ἑαυτὸ E² : ἑαυτῷ DE || 16 ἐστι τῶν CD : corr. ex ἐστινῶν E : τι τῶν A | αὐτοῦ] αὐτοῦ ACDE || 17 ὅτε] ὅτι C || 17-18 ἑαυτὸν χεῖρῳ] ἑαυτῷ χεῖρον A || 18 ἂν ἐκ τῆς εἰς] ἂν ἐκ τῆς πρὸς c : corr. ex ἀνεκτ'.. εἰς E² || 20 μετέλαβε] μετέβαλε E

20 (W 30, R 28, U 28, G 987)

ARIST. *Ph.* II 2, 194a 27-36: ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος τῆς αὐτῆς καὶ ὅσα τούτων ἔνεκα. ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὐσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο <τὸ> ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα· διὸ καὶ ὁ ποιητὴς γελοίως προήχθη εἰπεῖν

ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὐνεκ' ἐγένετο·

βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον· ἐπεὶ καὶ ποιοῦσιν αἱ τέχναι τὴν ὕλην αἱ μὲν ἀπλῶς αἱ δὲ εὐεργόν, καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἔνεκα πάντων ὑπαρχόντων (ἐσμέν γὰρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος· διχῶς γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς *Περὶ φιλοσοφίας*).

1-2 Arist. *GA* II 6, 742a 20-23 τὸ τε γὰρ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τούτου ἔνεκα διαφέρει, καὶ τὸ μὲν τῇ γενέσει πρότερον αὐτῶν ἔστι τὸ δὲ τῇ οὐσίᾳ. δύο δὲ διαφορὰς ἔχει καὶ τὸ τούτου ἔνεκα· τὸ μὲν γὰρ ἔστιν ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ δὲ ὧν χρηταὶ τὸ οὐ ἔνεκα || 8-9 Arist. *EE* 1249b 15 διττὸν δὲ τὸ οὐ ἔνεκα· διώριστα δ' ἐν ἄλλοις | id. *Metaph.* XII 7, 1072a 35-1072b 4 ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα <καὶ> τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ | id. *De an.* II 4, 415b 2-3 τὸ δ' οὐ ἔνεκα διττὸν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ὧν, 20-21 διττῶς δὲ τὸ οὐ ἔνεκα, τὸ τε οὐ καὶ τὸ ὧν.

5 *TrGF* 5, 889b Kannicht

2 φύσις τέλος καὶ οὐ] φύσις τὸ τέλος οὐ F || 3 ἔστι τι] τι ἔστι I | τέλος τοῦτο <τὸ> ἔσχατον Ross (1950), fort. habuit S : τέλος τοῦτο ἔσχατον E¹VP : τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον E²FII, Cornford, Carteron : ἔσχατον τοῦτο τέλος AP, legit fort. T | καὶ ὁ ποιητὴς] καὶ εὐριπίδης ὁ F

21 (H 16, R³ 17, W 17, R 17, U 17, G 939)

Schol. in Proverb. Salomonis, cod. Paris. gr. 174, fol. 46a: Ἀριστοτέλους· ἡ ἀρχὴ ἢ μία ἢ πολλαί. καὶ εἰ μὲν μία, ἔχομεν τὸ ζητούμενον· εἰ δὲ πολλαί, ἢ τεταγμέναι ἢ ἄτακτοι. ἀλλ' εἰ μὲν ἄτακτοι, ἀτακτότερα τὰ ἐξ αὐτῶν, καὶ οὐκ ἔστι κόσμος ὁ κόσμος ἀλλ' ἀκοσμία, καὶ ἔστι τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν μὴ ὄντος. εἰ δὲ τεταγμέναι, ἢ ἐξ ἑαυτῶν ἐτάχθησαν ἢ ὑπὸ ἑξωθεν τινὸς αἰτίας, ἀλλ' εἰ μὲν ὑφ' ἑαυτῶν ἐτάχθησαν, ἔχουσί τι κοινὸν τὸ συνάπτον αὐτὰς κακεῖνο ἢ ἀρχή.

Arist. *Metaph.* XII 7, 1072b 10, 13-14 ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἔστιν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή [...] ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἡρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις | id. *Metaph.* XII 8, 1074a 35-37 τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γὰρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν | id. *Metaph.* XII 10, 1076a 3-5 τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. “οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἰς κοίρανος ἔστω” | id. *GC* II 10, 337a 20-22 εἰ πλείους εἶεν αἱ κύκλῳ κινήσεις, πλείους μὲν (sc. αἱ κινεῦντες), πάσας δὲ πως εἶναι ταύτας ἀνάγκη ὑπὸ μίαν ἀρχὴν || 3-5 id. *Cael.* I 10, 279b 32-280a 10 ἦν δὲ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἀφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δέ, οὐκ ἔστιν ἀληθές· ὁμοίως γὰρ φασὶ τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους. τοῦτο δ' ἔστιν, ὥσπερ λέγομεν, οὐ τὸ αὐτό· ἐν μὲν γὰρ τῇ ποιήσει τῶν διαγραμμάτων πάντων τεθέντων εἶναι ἅμα τὸ αὐτὸ συμβαίνει,

ἐν δὲ ταῖς τούτων ἀποδείξεσιν οὐ ταυτόν, ἀλλ' ἀδύνατον· τὰ γὰρ λαμβανόμενα πρότερον καὶ ὕστερον ὑπεναντία ἐστίν· ἐξ ἀτάκτων γὰρ τεταγμένα γενέσθαι φασίν, ἅμα δὲ ἄτακτον εἶναι καὶ τεταγμένον ἀδύνατον, ἀλλ' ἀνάγκη γενέσθαι εἶναι τὴν χωρίζουσαν καὶ χρόνον· ἐν δὲ τοῖς διαγράμμασιν οὐδὲν τῷ χρόνῳ κεχώριται.

22 (H 23, R³ 18, W 18, R 18, U 18, G 916)

PHILO, *De aet. mundi*, 10-11 Cohn: Ἀριστοτέλης δὲ μήποτ' εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐνιστάμενος ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι, δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τάναντία διεξιόντων, οἱ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ὥθησαν διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον· ἔλεγέ τε, ὡς ἔστιν ἀκούειν, κατακερτομῶν ὅτι πάλαί μὲν ἐδεδίει περὶ τῆς οἰκίας μὴ βιαίοις πνεύμασιν ἢ χειμῶσιν ἐξαισίοις ἢ χρόνῳ ἢ ῥαθυμίας τῆς ἀρμοστούσης ἐπιμελείας ἀνατραπῇ, νυνὶ δὲ φόβον ἐπικρέμασθαι μείζονα πρὸς τῶν τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιρούντων.

2 Ph. *De aet. mundi*, 8 = Epicur. fr. 304 Us. Δημόκριτος μὲν οὖν καὶ Ἐπίκουρος καὶ ὁ πολὺς ὄμιλος τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλοσόφων γενέσθαι καὶ φθορὰν ἀπολείπουσι τοῦ κόσμου, πλὴν οὐχ ὁμοίως || 3-4 Arist. *Cael.* II 4, 287b 14-20 ὅτι μὲν οὖν σφαιροειδὴς ἐστὶν ὁ κόσμος, δῆλον ἐκ τούτων, καὶ ὅτι κατ' ἀκρίβειαν ἔντορον οὕτως ὥστε μὴθὲν μήτε χειρόκμητον ἔχειν παραπλησίως μήτ' ἄλλο μὴθὲν τῶν ἡμῖν ἐν ὀφθαλμοῖς φαινομένων. ἐξ ὧν γὰρ τὴν σύστασιν εἴληφεν, οὐδὲν οὕτω δυνατόν ὁμαλότητα δέξασθαι καὶ ἀκρίβειαν ὡς ἡ τοῦ πέριξ σώματος φύσις || 4-5 Pl. *Ti.* 30d-31a τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν (sc. τόνδε κόσμον) ὁ θεὸς ὁμοιωσάμενος βουλευθεὶς ζῶν ἐν ὁρατῷ, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῇ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

1-2 μήποτ' — ἐνιστάμενος om. E | μήποτ' HP : μήποτε U : μηδέποτε M || 2 ἐνιστάμενος Bernays (2) : ἐπιστάμενος codd. | ἀγέννητον ME : ἀγέννητον UHP || 3 κατεγίνωσκε] κατεγίνωσκε E | χειροκμήτων] χειροτμήτων HP || 4 τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν] τὸ τοσοῦτον ἔργον θεοῦ E (Turn. in append.) | ἥλιον καὶ σελήνην — καθαιρούντων om. E || 5 πάνθειον Mangey : πᾶν θεῖον codd. | ἔλεγέ] ἔλεγεν M || 6 κατακερτομῶν codd. : καὶ κατακερτομῶν v || 7 πνεύμασιν] ῥεύμασιν Bernays (2) || 8 ἐπικρέμασθαι Diels : ἐπικρεμάσαι U : ἐπικεκερεμάσθαι MHP (v) || 9 τῶν om. MU

23 (R³ 19, W 19a, R 19a, U 19a, G 916)

PHILO, *De aet. mundi*, 20-24 Cohn: τοὺς δὲ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντας λόγους (sc. τὸν κόσμον) ἔνεκα τῆς πρὸς τὸν ὁρατὸν <θεόν> αἰδοῦς προτέρους τακτέον οἰκείαν ἀρχὴν λαβόντας. ἅπασιν τοῖς φθορὰν ἐνδεχομένοις αἰτίαι διτταὶ τῆς ἀπωλείας, ἡ μὲν ἐντός, ἡ δὲ ἐκτός, προϋπὸκείνται· σίδηρον γοῦν καὶ χαλκὸν καὶ τὰς τοιοῦτοτρόπους οὐσίας εὗροις ἂν ἀφανιζομένας ἐξ ἑαυτῶν μὲν ὅταν ἐρπηνώδους νοσήματος τρόπον ἰὸς ἐπιδραμῶν διαφάγη, πρὸς δὲ τῶν ἐκτός, ὅταν ἐμπιπραμένης οἰκίας ἢ πόλεως συναναφλεχθεῖσαι τῇ πυρὸς βιαίῳ ῥιπῇ διαλυθῶσιν· ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ζώοις ἐπιγίνεται τελευτὴ νοσήσας μὲν ἐξ ἑαυτῶν, ὑπὸ

δὲ τῶν ἐκτὸς σφαττομένοις ἢ καταλεινομένοις ἢ ἐμπιπραμένοις ἢ θάνατον οὐ καθαρὸν τὸν δι' ἀγχόνης ὑπομένουσιν. εἰ δὴ φθείρεται καὶ κόσμος, ἐξ ἀνάγκης ἦτοι ὑπὸ τινος τῶν ἐκτὸς ἢ πρὸς τινος τῶν ἐν αὐτῷ διαφθαρήσεται δυνάμεων· ἀμήχανον δ' ἐκάτερον. ἐκτὸς μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ τοῦ κόσμου, πάντων εἰς τὴν συμπλήρωσιν αὐτοῦ συνερανισθέντων· οὕτως γὰρ εἰς τε ἔσται καὶ ὅλος καὶ ἀγήρως, εἰς μὲν διὰ τὸ ἀπολειφθέντων τινῶν ἕτερον ἂν τῷ νῦν ὄντι γενέσθαι ὅμοιον, ὅλος δὲ ἔνεκα τοῦ σύμπασαν τὴν οὐσίαν εἰς αὐτὸν ἐξανηλῶσθαι, ἀγήρως δὲ καὶ ἄνοσος, ἐπειδὴ τὰ νόσοις καὶ γήρᾳ σώματα ἄλωτὰ θερμότησι καὶ ψύξεσι καὶ ταῖς ἄλλαις ἐναντιότησι προσεμπιπτούσαις ἔξωθεν ἰσχυρῶς ἀνατρέπεται, ὧν οὐδεμία δύναμις ἀποδρᾶσα κυκλοῦται καὶ ἐπιτίθεται, πασῶν, μηδενὸς ἀποστατοῦντος μέρους, ὁλοκλήρων ἐγκατελημμένων εἴσω. εἰ δ' ἄρα τί ἐστὶν ἐκτός, πάντως ἂν εἴη κενόν ἢ ἀπαθὲς φύσις, ἣν ἀδύνατον παθεῖν τι ἢ δρᾶσαι. καὶ μὴν οὐδὲ ὑπὸ τινος αἰτίας διαλυθήσεται τῶν ἐντὸς αὐτοῦ· πρῶτον μὲν ἐπειδὴ τοῦ ὅλου τὸ μέρος καὶ μείζον ἔσται καὶ κραταιότερον, ὅπερ ἐστὶν ἀτοπώτατον· ὁ γὰρ κόσμος ἀνυπερβλήτῳ κράτει χρώμενος ἄγει τὰ πάντα μέρη, πρὸς μηδενὸς αὐτῶν ἀγόμενος. ἔπειτα διότι διττῶν οὐσῶν φθορᾶς αἰτιῶν, τῆς μὲν ἐντὸς τῆς δὲ ἐκτός, ἃ τὴν ἑτέραν οἶά τε ὑπομένειν, δεκτικὰ καὶ τῆς ἑτέρας ἐστὶ πάντως. σημεῖον δέ· βοῦς καὶ ἵππος καὶ ἄνθρωπος καὶ τὰ παραπλήσια ζῶα, διότι πέφυκεν ἀναιριεῖσθαι ὑπὸ σιδήρου, καὶ νόσῳ τελευτήσῃ· χαλεπὸν γὰρ μᾶλλον δὲ ἀδύνατον εὐρεῖν ὅ τὴν ἔξωθεν αἰτίαν πεφυκὸς ὑπομένειν τῆς φθορᾶς ἄδεκτον ἔσται κατὰ τὸ παντελὲς τῆς ἔνδοθεν. ἐπειδὴ τοίνυν ὑπ' οὐδενὸς τῶν ἐκτὸς φθαρησόμενος ἐδείχθη ὁ κόσμος, τῷ μηδὲν ἔξω καταλελειφθαι πάντως, οὐδ' ὑπὸ τινος τῶν ἐν αὐτῷ, διὰ τὴν προεπιλογισθεῖσαν ἀπόδειξιν καθ' ἣν τὸ ἄλωτὸν τῇ ἑτέρᾳ τῶν αἰτιῶν καὶ τὴν ἑτέραν ἐπεφύκει δέχεσθαι.

11-35 [Ocell. Luc.] *De univ. nat.* 1.11 Harder: εἰ δὲ καὶ δοξάζοι τις αὐτὸ (τὸ πᾶν) φθείρεσθαι, ἦτοι ὑπὸ τινος τῶν ἔξω τοῦ παντὸς φθαρήσεται δυναστευόμενον ἢ ὑπὸ τινος τῶν ἐντός. οὔτε δ' ὑπὸ τινος τῶν ἔξωθεν· ἐκτός γὰρ τοῦ παντὸς οὐδὲν, τὰ γὰρ ἄλλα πάντα ἐν τῷ παντί, καὶ τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν ὁ κόσμος· οὔτε ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ· δεῖσθαι γὰρ ταῦτα μείζονά τε καὶ δυναμικώτερα εἶναι τοῦ παντός, τοῦτο δὲ οὐκ ἀληθές· ἄγεται γὰρ τὰ ἄλλα πάντα ὑπὸ τοῦ παντός καὶ κατὰ τοῦτο καὶ σώζεται καὶ συνήρμωσται καὶ βίον ἔχει καὶ ψυχὴν. εἰ δὲ οὔτε ὑπὸ τινος τῶν ἔξωθεν οὔτε ὑπὸ τινος τῶν ἐνδοθεν φθαρήσεται τὸ πᾶν, ἀφθαρτος ἄρα καὶ ἀνώλεθρος ὁ κόσμος || 13-21 Pl. *Ti.* 32c-33a τῶν δὲ διὰ τεττάρων ἐν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἢ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθεῖς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἔν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἂν, ἔτι δὲ ἵνα ἀγήρων καὶ ἄνοσον ἦ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιμιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γήρας τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. διὰ δὲ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἀπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο.

1 ἀγέννητον] ἀγέννητον UHP || 2 κατασκευάζοντας λόγους om. U | ἔνεκα — αἰδοῦς om. E | τῆς] τοῦ U | τὸν ὁρατὸν U : τὸ ὁρατὸν MHP (v) || 3 θεὸν add. Bernays (2) | αἰδοῦς HP

: ἀειδοῦς MU | προτέρους τακτέον ME : τακτέον προτέρους UHP (v) | οἰκείαν] ὅσιαν conī. Cumont | ἄπασι] ἄπασι δὲ E | αἰτίαι] αἰτιαί H || 5 γοῦν MUE : οὖν HP (v) | χαλκὸν] χαλκοῦν H || 6 ἐρπηνώδους] ἐρπινώδους UE | νοσήματος] νοσήματα M || 7 διαφάγη] διαφάγοι E | τῶν ἐκτός] τὸν ἐκτός M || 8 ῥιπῇ] ῥιπῇ M : ῥοπή UHPE | διαλυθῶσιν] διαλάθωσιν Turnebus || 9 νοσήσασι] νοσήμασι UE || 10 ἢ καταλευομένοις om. HP : καταλευομένοις Turnebus (Mangey in corrig.) : καὶ λευομένοις UE : καὶ κελευομένοις M || 11 εἰ δὴ φθείρεται U : εἰ δὲ φθείρεται ME : εἰ διαφθείρεται HP : εἰ διαφθαρήσεται L | κόσμος] ὁ κόσμος E || 12 διαφθαρήσεται MUE : φθαρήσεται HP (v) || 13 δ' ἢ δὲ M || 14 οὕτως MU : οὕτω HPE | τε E : τοι MUHP || 15 ἔσται] ἐστι E | καὶ ante ἀγῆρως om. M || 15-17 εἷς μὲν — ἐξανηλώσθαι] εἷς μὲν καὶ ὅλος διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν E || 16 ὅλος] ὅλως H || 16-17 εἰς αὐτὸν] εἰς ἑαυτὸν MHP : εἰς αὐτοῦ U || 17 τὰ νόσοις om. U || 18 ψ ὑξεσι MHPE : ψυχρότησι U | ἐναντιότησι MHP : ἐναντιώσεσι U || 19 προσεπιπιπτο ὑσαις HP : προσεπιπιπτούσαις U : προσεπιπιπτούσαις M : πρὸς ἐπιπιπτούσαις E || 20 ἀποδράσα E : ἀποδράσασα MUHP | πασῶν Mangey : παθῶν codd. | μηδενὸς] <ᾗ> μηδενὸς conī. Mangey | ἀποστατοῦντος] ἀποστάντος HP || 21 ὁλοκλήρων] ἀλλ' ὁλοκλήρων E | τί] τίς P : τι Ross | πάντως] παντός M || 22 κενόν] κενός E | ἢ ἀπαθῆς PE : ἢ ἀπαθῆς MU : ἢ ἢ ἀπαθῆς H (v) || 23 πρῶτον Mangey (sic iam E cod. b) : πρότερον codd. || 23-24 τοῦ ὅλου τό μέρος] τὸ ὅλον τοῦ μέρους M || 25 τὰ πάντα μέρη UE : πάντα om. MHP || 26 ἔπειτα διότι codd. : ἔπειτα δὲ ὅτι Cohn | φθοῶς αἰτιῶν MHP : τῶν φορᾶς αἰτιῶν E : αὐτῶν φθορᾶς αἰτιῶν U || 27 τῆς δὲ] τῆς δ' U | οἷά τε Mangey : οἶεται codd. : εἶωθεν conī. Turnebus in append. || 28 βοῦς καὶ ἵππος καὶ ἄνθρωπος] βοῦς, ἵππος, ἄνθρωπος E || 30-32 χαλεπὸν γὰρ — τῆς ἔνδοθεν om. E || 30 γὰρ] μὲν γὰρ U | μᾶλλον δὲ] μᾶλλον δ' U | ὅ τὴν Bernays (2) : ὅ τι τὴν Buecheler : νοητὴν MU : ὁ τὴν νοητὴν HP (v) || 31-32 τῆς ἔνδοθεν] τοῖς ἔνδοθεν H (v) || 32 post τοίνυν add. ἢ σύνταξις· ἅτε μηδενὸς ὑπολειφθέντος μέρους ὡς βιασθῆναι HP (v) || 35 καὶ τὴν ἑτέραν] καὶ τὴν ἑτέραν καὶ τὴν ἑτέρα M

24 (R³ 20, W 19b, R 19b, U 19b, G 916)

PHILO, *De aet. mundi*, 28-34 Cohn: ἑτέρως δὲ ἐστὶ τοιόνδε· πάνθ' ὅσα τῶν συνθέτων φθείρεται, διάλυσιν εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη λαμβάνει διάλυσιν δ' οὐδὲν ἦν ἄρα ἢ πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἐκάστων ἐπάνοδος, ὥστε κατὰ τοῦναντίον ἢ σύνθεσις εἰς τὸ παρὰ φύσιν τὰ συνελθόντα βεβίασται. καὶ δῆτα οὕτως ἔοικεν ἀψευδέστατα ἔχειν. ἄνθρωποι γὰρ ἀπὸ τῶν τεττάρων στοιχείων, ἃ δὴ ὅλα τοῦ παντός ἐστὶν οὐρανοῦ, γῆς, <ὔδατος>, ἀέρος τε καὶ πυρός, βραχέα τὰ μέρη δανεισάμενοι συνεκράθημεν. τὰ δ' ἀνακραθέντα τῆς κατὰ φύσιν θέσεως ἐστέρηται, θερμότητος μὲν τῆς ἀνωφοίτου κατω<σθεύσεως>, τῆς δὲ γεώδους καὶ βάρους ἐχούσης οὐσίας ἐπελαφρισθείσης καὶ τὸν ἄνω τόπον ἀντιλαβούσης, ὃν τὸ γεωδέστατον τῶν ἐν ἡμῖν ἐπέσχηκεν, <ῆ> κεφαλῇ. δεσμῶν δὲ φαυλότατος ὃν ἔσφιγξε βία, βαιὸς καὶ ὀλιγοχρόνιος· ῥήγνυται γὰρ θᾶπτον ὑπὸ τῶν δεθέντων, ἅτε ἀπαυχενιζόντων διὰ πόθον [ὑπὸ] τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως, πρὸς ἣν σπεύδοντα μετανίσταται· κατὰ γὰρ τὸν τραγικὸν

χωρεῖ δ' ὀπίσω

τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν

τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς

εἰς οὐράνιον πόλον ἦλθε πάλιν·

θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,

διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο
μορφὴν ἰδίαν ἀπέδειξεν.

τοῖς μὲν δὴ φθειρομένοις ἅπασιν νόμος ἀναγέγραπται καὶ θεσμός οὗτος, ὁπότε μὲν ὑφέστηκε τὰ συνεληλυθότα ἐν τῇ κράσει, πρὸ τῆς κατὰ φύσιν τάξεως ἀταξίας ἀντιμετειληφέναι καὶ πρὸς τοὺς ἐναντίους τόπους μετανίστασθαι, ὡς τρόπον τινὰ ξενιτεύειν δοκεῖν, ὁπότε δὲ διαλύοιτο, πρὸς τὴν οἰκείαν τῆς φύσεως λήξιν ἀνακάμπτειν. ὁ δὲ κόσμος ἀμέτοχος τῆς ἐν τοῖς λεχθεῖσιν ἀταξίας ἐστίν. ἐπεὶ φέρε θεασώμεθα φθειρομένου τὰ μέρη νυνὶ μὲν ἀνάγκη τετάχθαι τὴν παρὰ φύσιν ἕκαστα χώραν· τοῦτο δὲ ὑπονοεῖν οὐκ εὐαγές· ἀρίστην γὰρ θέσιν καὶ τάξιν ἐναρμόνιον τὰ τοῦ κόσμου μέρη ἔληχε πάντα, ὡς ἕκαστον καθάπερ πατρίδι φιλοχωροῦν μὴ ζητεῖν ἀμείνω μεταβολήν. διὰ τοῦτο γῇ μὲν ὁ μεσαίτατος ἀπενεμήθη τόπος, ἐφ' ὃν πάντα τὰ γεώδη, κἂν ἀναρρίψης, καταφέρεται. τὸ δ' ἐστὶ σημεῖον χώρας τῆς κατὰ φύσιν· ἔνθα γὰρ μὴ ὑπὸ βίας ὅτιοῦν ἐνεχθὲν ἴσταται καὶ ἡρεμεῖ, τὸν οἰκεῖον εἴληχε χώρον. ὕδωρ δὲ ἐπὶ γῆν ἀνακέχυται δεύτερον, ἀῆρ δὲ καὶ πῦρ ἀπὸ τοῦ μέσου πρὸς τὸν ἄνω κεχώρηκεν, ἀῆρ μὲν τὸν μεθόριον ὕδατος καὶ πυρὸς κληρωσάμενος τόπον, πῦρ δὲ τὸν ἀνωτάτω. διὸ κἂν ἀναψάμενος δᾶδα πρὸς γῆν καταφέρει, ἢ φλόξ οὐδὲν ἦττον ἀντιβιάσεται καὶ πρὸς τὴν φυσικὴν τοῦ πυρὸς κίνησιν ἐπικουφίσασα αὐτὴν ἀναδραμεῖται. εἰ δὴ φθορᾶς μὲν αἴτιον ἢ παρὰ φύσιν τάξις τῶν ἄλλων ἔχει ζῶντων, ἐν δὲ τῷ κόσμῳ κατὰ φύσιν ἕκαστα τῶν μερῶν διατέτακται τὰς οἰκείας διακληρωσάμενα χώρας, ἐνδίκως ἂν λέγοιτο ὁ κόσμος ἀφθαρτος.

7 δανεισάμενοι: Pl. *Tim.* 42e πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια.

15-21 E. *Chrysippus* fr. 6 Jouan-van Looy = 839, 8-14 Nauck², cf. *Heraclit. Alleg. Hom.* 22, *M. Ant.* 7.50, *Plu. de plac. phil.* 908d.

1 ἐτέρως] ἐτέρω E | δέ ἐστι ME : δ' ἐστὶ UHP | πάνθ' om. Turnebus || 2 δ'] δὲ E || 3 πρὸς τὸ Buecheler : πρὸς τὰ HP (v) : πρὸς τὴν MUE | ὥστε om. in lac. M : ὥσπερ conl. Buecheler || 4 ἡ σύνθεσις Rose : ἡ σύνθεσις codd. : ἡ σύνθεσις Diels : ἡ σύνθεσις tamquam glossema secl. Gomperz | βεβίασται] βεβιάται H || 4-5 καὶ δῆτα codd. (καὶ δῆλα L) : καὶ δὴ τὰδ' Buecheler || 5 τεττάρων] τεσσάρων E || 6 ἐστίν] ἐστὶ M | οὐρανοῦ secl. Cumont | ὕδατος add. Bernays (2) || 7 τὰ μέρη MUHP : τὰ om. E | συνεκράθημεν MUHP : συνεκράθησαν E || 8 τῆς κατὰ φύσιν θέσεως MUE : τῆς κατὰ φύσεως HP : τῆς κινήσεως L (τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως Mangey in corrig.) | θερμότητος M : θερμότης UHE (v) || 9 κατω<σθεῖσες> τῆς δὲ γεώδους Diels : κάτω δὲ τῆς γεώδους codd. : κάτω <φερομένης> τῆς δὲ γεώδους Bernays (2) : κάτω <βιασθεῖσες> τῆς δὲ γεώδους Rose alteram Bernaysii coniecturam secutus : ψυχρότης δὲ τῆς γεώδους Turnebus : ψυχρότης δὲ τῆς κάτω γεώδους Mangey || 10 ἀντιλαβούσης] ἐπιλαβούσης M | ὃν U : ὢν MHPE : ὥστε Cumont || 11 ἐπέσχηκεν M : ἐπέσχηκε U : ἐπέσχημεν H : ἐπέσχομεν P : ἐπέσχε E | ἡ scripsi, additionem Richards apud Ross secutus sum | κεφαλῇ] κεφακῇ P : ἐν κεφαλῇ Cumont | δεσμῶν] θεσμῶν HP : δεσμός E | δὲ om. P | βαιὸς Mangey : βίαιος MUHP : βίαιός ἐστι E || 12 γὰρ] μὲν γὰρ HP | ἀπαυχενιζόντων UE : ἐπαυχενιζόντων MHP || 13 ὑπὸ secl. Mangey | σπεύδοντα MUE : σπεύδοντες HP || 16 γαίαις UE : γαίης M | φύντ' εἰς γαῖαν] φύντες γαῖαν M | εἰς] ἐς codd. (v) || 17 ἀπ' αἰθερίου v : ἀπ' αἰθρίου UHPE : ἀπ' ... θρίου (ai om. in lac.) M | βλαστόντα] βλαστάνοντα codd. (v) | γονῆς

Mangey : γῆς MUHP : om. E || 19 γιγνομένων E : γινομένων MUHP || 20 δ' δὲ M | πρὸς ἄλλο codd. : πρὸς ἄλλου Nauck : πρὸς ἄλλῳ Bernays (2) || 21 ἰδίαν] ἑτέραν Philo aliis locis | ἀπέδειξεν M : ἀπέδειξε UHPE || 22 φθειρομένοις] γινομένοις conl. Mangey | θεσμός] δεσμός E || 24 ἀντιμετειληφέναι MUE : μετειληφέναι HP (v) || 27 ἐπεὶ ἐπεὶ δὲ M | φέρε ex φθείρε corr. M || 28 τὴν HP : om. MUE | παρὰ] περὶ M | δὲ] δ' U || 29 εὐαγές] ἀγεννές E || 30 εἴληχε πάντα transp. M : πάντα om. E : πάντα εἴληχεν Cohn | φιλοχωροῦν] ἐμφιλοχωροῦν conl. Mangey || 31 ἀμείνω μεταβολήν] τὴν εἰς ἄμεινον μεταβολήν conl. Mangey : ἀμείνω μεταβολῇ Buecheler : εἰς ἀμείνω μεταβολήν Rose | γῇ μὲν] γῆν M || 32 ἐφ' ὃν Ross : ἐφ' ἣν v : ἐφ' ἣ codd. | τὰ γεώδη UHE : τὰ om. MP | κὰν ἀναρρίψης] κὰν ἀναρρεΐψης M : κὰν ἀναρρίψης τι τῶν γεωδῶν E | καταφέρεται] κάτω φέρεται E | τὸ δ' ἐστὶ MUE : τότε δ' ἐστὶ HP (τόδε δ' ἐστὶ v) || 33 μὴ om. U | ὅτιοῦν] ὅτοιοῦν M | ἐνεχθὲν] ἀνεχθὲν M || 34 εἴληχε χῶρον MUE : εἴληφε τόπον HP | δεύτερον secl. Cohn | 35 πῦρ] γῆ U | τὸν ἄνω MUE : τὸ ἄνω HP || 35 -36 τὸν μεθόριον] τὸ μεθόριον H || 36 τόπον fortasse post κεχώρηκεν (l. 35) transponendum putat Cumont | τὸν ἀνωτάτω MP : τῶν ἀνωτάτω H : τὸν ἀνώτατον UE || 37 κὰν ἀναψάμενος H : καὶ ἀναψάμενος M : κὰν ἀψάμενος UPE | καταφέρης] καταφέρει ex καταφέρους (vel καταφέρεις) corr. M : καταφερῆς U || 38 ἐπικουφίσασα] ἐπικουφίσασαν M | αὐτήν] αὐτὴν codd. || 39 τάξις mg U² : κατὰ codd. : κίνησις v | ἔχει secl. Cohn : ἔχη H || 41 διακληρωσάμενα] διακληρωσάμενοι H

25 (R³ 21, W 19c, R 19c, U 19c, G 916)

PHILO, *De aet. mundi*, 39-43 Cohn: ἀποδεικτικώτατός γε μὴν κἀκεῖνος ὁ λόγος ἐστίν, ἐφ' ᾧ μυρίους οἶδα σεμνυνομένους ὡς ἡκριβωμένῳ καὶ πάννυ ἀνεξελέγκτῳ. πυνθάνονται γάρ, τίνος ἔνεκα τὸν κόσμον φθερεῖ ὁ θεός; ἦτοι γὰρ ὑπὲρ τοῦ μηκέτι κοσμοποιῆσαι, ἢ ὑπὲρ τοῦ ἕτερον κατασκευάσαι. τὸ μὲν δὴ πρότερον ἀλλότριον θεοῦ· πρὸς τάξιν γὰρ ἀταξίαν μεταβάλλειν δέον, οὐ πρὸς ἀταξίαν τάξιν· εἴτα δ' ὅτι καὶ μετάνοιαν πάθος καὶ νόσημα δέξεται ψυχῆς· ἔδει γὰρ μὴ κοσμοποιῆσαι τὸ παράπαν ἢ κρίνοντα πρέπον αὐτῷ τὸ ἔργον χαίρειν τῷ γενομένῳ. τὸ δὲ δεύτερον ἄξιον οὐ βραχείας ἐρεύνης. εἰ γὰρ ἕτερον ἀντὶ τοῦ νῦν ὄντος κατασκευάσει, πάντως ὁ γενόμενος ἢ χείρων ἢ ὅμοιος ἢ κρείττων ἀποτελεσθήσεται, ὧν ἕκαστον ἐπίληπτον. εἰ μὲν γὰρ χείρων ὁ κόσμος, χείρων καὶ ὁ δημιουργός· ἀμώμητα δὲ καὶ ἀνεξελέγκτα καὶ ἀνεπανόρθωτα τὰ τοῦ θεοῦ, ἅτε τελειοτάτη τέχνη καὶ ἐπιστήμη δημιουργηθέντα·

‘οὐδὲ’ γὰρ ‘γυνή’ φασὶ ‘τοσσόνδε νόου ἐπιδεύεται ἐσθλοῦ,

ὥστε χερεῖον’ ἐλέσθαι ἀμεινοτέρων <παρεόντων>.’

ἐμπρεπὲς δὲ θεῷ τὰ ἄμορφα μορφοῦν καὶ τοῖς αἰσχίστοις περιτιθέναι θαυμαστὰ κάλλη. εἰ δ' ὅμοιος, ματαιοπόνοσ' τεχνίτης, οὐδὲν κομιδῇ νηπίων παιδῶν διαφέρων, ὃ πολλάκις παρ' αἰγιαλοῖς ἀθύροντες ψάμμου γεωλόφους ἀνιστᾶσι κᾶπειθ' ὑφαιροῦντες ταῖς χερσὶ πάλιν ἐρείπουσι· πολὺ γὰρ ἄμεινον τοῦ κατασκευάζειν ὅμοιον, μηδὲν μήτε ἀφαιροῦντα μήτε προστιθέντα μηδ' αὖ πρὸς τὸ ἄμεινον ἢ χείρων μεταβάλλοντα, τὸν ἐξ ἀρχῆς ἅπαξ γενόμενον κατὰ χώραν ἔαν. εἰ δὲ κρείττονα δημιουργήσῃ, γενήσεται τότε κρείττων καὶ ὁ δημιουργός, ὥσθ' ἡνίκα τὸν πρότερον κατεσκεύαζε καὶ τὴν τέχνην καὶ τὴν διάνοιαν ἦν ἀτελέστερος, ὅπερ οὐδὲ θέμις ὑπονοεῖν

ἐστιν ἴσος γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὁμοῖος ὁ θεός, μήτε ἄνεσιν πρὸς τὸ χεῖρον μήτ' ἐπίτασιν πρὸς τὸ βέλτιον δεχόμενος.

9-19 Zach. Mit. *Opif.* p. 89 (Boissonade) ὅτου χάριν ἀπόλλυσι τό ἄριστον τῶν γεγονότων; ἦτοι γὰρ καλλίονα ποιήσων; καὶ οὐ δυνατόν. ἢ χείρονα; καὶ οὐ θέμις. ἢ ὁμοιον; ἀλλὰ παιδικὸν ἄθυρμα τοῦτό γε παρ' ἡϊόνα παίζοντων καὶ ἐκ ψάμμου οἴκους συντιθέντων καὶ λυόντων. τίς γὰρ οὕτω ματαιοπόνος τεχνίτης, ὥς ἐναλλάττειν ἑαυτοῦ τὰ καλῶς τῶν ἔργων γεγονότα || 17-19 Hom. *Il.* 15.362-364 ὥς ὅτε τις ψάμαθον πάϊς ἄγχι θαλάσσης, / ὅς τ' ἐπεὶ οὖν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέησιν / ἅψ αὐτὶς συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων | Nemes. *Nat. Hom.* 2.475-6 (Einarson) κομιδῇ γὰρ νηπίων παιδῶν ὁ τρόπος οὗτος, ἐν ψάμμῳ τῆς παιδείας εὐθὺς μετὰ τὸ πληρῶσαι συγχεόντων τὰ γενόμενα.

14-15 versus ignoti poetae (Bergk, *Poetae lyr. gr.* II⁴ 73). Cf. Phld. *Rh.* II p. 61 col. LVI 13-4 Sudhaus.

2-3 ἡκριβωμένῳ καὶ πάνυ ἀνεξελέγκτῳ codd. : ἡκριβωμένων καὶ πάνυ ἀνεξελέγκτων M || 3 ἔνεκα codd. : ἔνεκε M | φθερεῖ Gomperz (sic etiam E cod. b) : φθείρει codd. || 5 μεταβάλλειν codd. : μεταβαλεῖν con. Diels || 7 μὴ MUHP, Ross : ἢ μὴ E (cod. a), Cohn || 8 αὐτῷ Cohn : αὐτῶ codd., Ross | ἄξιον οὐ] ἄξιόν που Cumont || 9 ἔτερον] καὶ ἔτερον U || 10 γενόμενος codd. : γινόμενος con. Buecheler | ἢ ὁμοῖος ἢ κρείττων codd. : ἢ κρείττων ἢ ὁμοῖος transp. E || 12 ἅτε τελειοτάτη Bernays (2) : om. ἅτε Cohn : ante τελειοτάτη add. τὰ M || 14-15 οὐδὲ — ἀμεινότερων παρεόντων om. E || 14 τοσσόνδε M : τοσσόνδε UHP | ἐπιδεδύεται UP : ἐπιτηδεδύεται H : ἐπιλείπεται M || 15 χερεῖον U (con. Meineke) : χέρειον MHP (v) | παρεόντων add. Mangey || 16 ἐμπρεπὲς MHP : εὐπρεπὲς UE | θεῶ codd. : τῷ θεῷ U | αἰσχί(στοις) in ras. M || 17 ματαιοπόνος HP : ματαιοπόνῳ M : μάταιος U : om. E | οὐδὲν codd. : οὐδὲ H et P ut vid. (Turnebus) | κομιδῇ Ross : κομιδῇν U : κομιδῇ Cohn || 18 ψάμμου P : ψάμμους UHE : ψάμους M || 19 ἀνιστᾶσι MUE : διανιστᾶσι HP (v) || 21 μὴδ' αὖ MHP : μήτε UE (μήτ' αὖ v) || 22 γενόμενον ἄπαξ transp. UE | εἰ δὲ] εἰδὸς U || 23 τὸν πρότερον om. E (τὸ πρότερον v) || 24 οὐδὲ] οὐ U (et E cod. a) || 25 ἐστιν om. E | ἴσος γὰρ — δεχόμενος om. E | ὁμοῖος ὁ θεός codd. : ὁμοῖός ἐστιν ὁ θεός U || 26 βέλτιον M : βέλτιστον UHP

26

a (H 22, R³ 22, W 20, R 20, U 20, G 829)

CIC. *Acad. Pr.* (*Lucullus*) 38.119 Plasberg: cum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit, veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles qui illum desipere dicat: neque enim ortum esse umquam mundum, quod nulla fuerit novo consilio inito tam praeclari operis inceptio, et ita esse eum undique aptum ut nulla vis tantos queat motus mutationemque moliri, nulla senectus diuturnitate temporum exsistere ut hic ornatus umquam dilapsus occidat.

2 Plu. *Cic.* 24.5 πολλὰ δ' αὐτοῦ καὶ ἀπομνημονεύουσιν, οἷον περὶ Ἀριστοτέλους, ὅτε χρυσοῦ ποταμὸς εἴη ῥέοντος || Amm. Marc. 27.4.8 *Aristotelen ut Tullius ait fundentem aureum flumen.*

4 *inito* Vict. : *initio* AB || 5 *aptum* Rom. : *apertum* AB | *moliri*] *moleri* A¹B¹ || 6 *exsistere*] *efficere* con. Walker

b (R 20, U 20)

LACT. *Inst.* 2.10.24-25: quod si potest occidere in totum, quia per partes occidit, apparet aliquando esse ortum, et fragilitas ut initium, sic declarat et terminum. quae si vera sunt, non poterit defendere Aristoteles quominus habuerit et mundus ipse principium. quod si Aristoteli Plato et Epicurus extorquent, et Platoni et Aristoteli, qui semper fore mundum putaverunt, licet sint eloquentes, ingratis tamen idem Epicurus eripiet quia sequitur ut habeat et finem.

4 Epicur. fr. 304, p. 214 Usener

1 *occidere*] *accidere* HM | *occidit*] *accidit* HM || 2 *aliquando*] *aliquandô* V | *ut*] et B¹ (corr. B³) H | *declarat*] *declararet* HM || 3 *poterit* codd. : *potest* R : *potuit* Ross || 4 post *si eras.* & V || 6 *ingratis*] *ingrates* (e ex i) B³ | *idem Epicurus*] *Epicurus idem* HM | *eripiet*] *docet* B : *eripuit et* R | *ut*] et P

27

a (H 24+27, R³ 23+24, W 21, R 21, U 21, G 835+836)

CIC. *N. D.* 2.15.42-16.44: cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aere aliorum, absurdum esse Aristoteli videtur in ea parte quae sit ad gignenda animantia aptissima animal gigni nullum putare. sidera autem aetherium locum obtinent. qui quoniam tenuissimus est et semper agitur et viget, necesse est quod animal in eo gignatur id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse. quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in iis sensum inesse et intellegentiam. ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda. [...]

44. nec vero Aristoteles non laudandus in eo quod omnia quae moventur aut natura moveri censuit aut vi aut voluntate, moveri autem solem et lunam et sidera omnia: quae autem natura moverentur, haec aut pondere deorsum aut levitate in sublime ferri, quorum neutrum astris contingeret, propterea quod eorum motus in orbem circumque ferretur. nec vero dici potest vi quadam maiore fieri ut contra naturam astra moveantur. quae enim potest maior esse? restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius. quae qui videat, non indocte solum verum etiam impie faciat, si deos esse neget.

Secutus Jaeger (1946) 173ss., locus inter *ducenda* et *nec vero* a Walzero et a Untersteiner editus est. argumenta tamen in eo loco non aristotelica, sed stoica videtur: vide Berti (1997²) 298-299 || 1 Dicit Ax (post Plasberg): '*cum igitur aliorum animantium...* ratio qua deos esse sidera in aethere Aristoteles comprobavisse dicitur, Posidonii non est. quam eandem S. E. M. 9.87 profert ἀλλ' εἰ ἐν τῷ ἀέρι πιθανὸν ὑπάρχειν ζῶα, πάντως εὐλογον καὶ ἐν τῷ αἰθέρι ζῶων εἶναι φύσιν, ὅθεν καὶ ἄνθρωποι νοεῖν μετέχουσι δυνάμεως, ἐκεῖθεν αὐτὴν σπᾶσαντες. ὄντων δὲ αἰθερίων ζῶων, καὶ κατὰ πολὺ τῶν ἐπιγείων ὑπερφέρειν δοκούντων τῷ ἄφθαρτα εἶναι καὶ ἀγέννητα, δοθήσεται καὶ θεοὺς ὑπάρχειν, τούτων μὴ διαφέροντας. Reinhardt (1921) 228 n. 2; 229 n. 1. Sed induxit in argumentum Aristotelis Posidonius ζωογονίαν, quam minime

quidem Aristotelicam esse (contra Jaeger [1946] 167ss., 174-175) Reinhardt (1926) 61ss. docuit. Ratione fere Posidoniana Plotinus 6.7.12 animantia etiam in caelo inesse putat: τὰ γὰρ ἐν ζῶντι πῶς ἂν οὐ ζῶντα; ... ὅπως οὖν ἔχει καὶ ἔστιν ἐκεῖ οὐρανός, οὕτω καὶ ἔχει καὶ ἔστιν ἐκεῖ τὰ οὐρανῷ ζῶα πάντα, καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι ἢ οὐδ' ἐκεῖνος ἔσται.' || 1-8 Pl. *Ti.* 39e-40a εἰσὶν δὴ τέτταρες (sc. ιδέαι τῷ ὃ ἔστιν ζῶον), μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἐνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. τοῦ μὲν οὖν θεοῦ τὴν πλείστην ιδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἶη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὐκυκλον ἐποίει, τίθησιν τε ἱς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας παρ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν ὃν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον. κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἐκάστῳ... Cf. Arist. *De phil.* fr. 28a | *Epin.* 981c πέντε οὖν ὄντων τῶν σωμάτων, πῦρ χρή φάναι καὶ ὕδωρ εἶναι καὶ τρίτον ἀέρα, τέταρτον δὲ γῆν, πέμπτον δὲ αἰθέρα, τούτων δ' ἐν ἡγεμονίαις ἕκαστον ζῶον πολὺ καὶ παντοδαπὸν ἀποτελεῖσθαι | id. 984d θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὁρατοὺς, μεγίστους καὶ τιμιωτάτους καὶ ὀξύτατον ὁρῶντας πάντη, τοὺς πρῶτους τὴν τῶν ἄστρον φύσιν λεκτέον καὶ ὅσα μετὰ τούτων αἰσθανόμεθα γεγονότα || 12 in *sublime ferri* cf. Zenon, *SVF* I 99 φύσει γὰρ ἀνώφοιτα ταῦτ' εἶναι (ἀέρα ἢ πῦρ) || 15 *motus* — *voluntarius* Lact. *Inst.* 2.5.15.

2 *aere* codd. : *aerea* B¹ (?) | *Aristoteli* codd. : *Aristotoli* B¹ : *Aristotili* N || 3 *ad gignenda* codd. : *adgnenda* V¹ || 4 *aetherium* codd. : *aetherea* H : *aethereum* BV² || 5 *animal in eo gignatur* codd. : *Animalia in eo gignantur* A² | *id et* | *id est* A (m. rec.) GPV¹B¹ : *id est q*; V²N : *id* B² : *idem* H : *eademque* A (m. rec. suppl.) || 6 *celerrima* codd. : *celerima* B¹ || 7 *est* | *esse* B¹ | *iis* Rackham : *his* Plasberg | *numero* codd. : *numera* B¹ || 21 *Aristoteles* codd. : *Aristotiles* PN | *in eo* codd. : *ino* A¹ || 22 *natura* codd. : *naturam* B¹ || 23 *natura* codd. : *naturam* B¹ || 24 *in add.* M || 26 *naturam* codd. : *natura* V¹ || 27 *restat* : *raestat* B¹

b (U 21)

NEMES. *De nat. hom.* 72 Matthaei = 5.189 Einarson (= Series Graeca XL p. 625 C Migne) = 5.165 Morani: Ἀριστοτέλης δὲ καὶ πέμπτον εἰσάγει σῶμα, τὸ αἰθέριον καὶ κυκλοφορικόν, μὴ βουλόμενος τὸν οὐρανὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων γεγενῆσθαι. κυκλοφορικὸν δὲ λέγει τὸ πέμπτον σῶμα ὅτι ἐν κύκλῳ περὶ αὐτὸ φέρεται.

1. Ps.-Arist. *Mu.* 392b 35, D. L. 5.32 || 1-4 Plu. *De E ap. Delph.* 389F.

1 καὶ om. K || 2 αἰθέριον] αἰθερεῖον B || 3 τῶν om. K | ἐν om. K || 4 περὶ αὐτὸ BH : περὶ αὐτὸν KFA : περὶ ἑαυτὸ Π : περιάγων DP : περὶ τὴν γῆν Matthaei | φέρεται βKF arm. : κεῖται ADP

c (R 21, U 21)

NEMES. *De nat. hom.* p. 69.16-21 Burkhard: Aristoteles autem quantum etiam inducit corpus, hoc est aethereum et quod fertur in circulo, nolens caelum ex quattuor elementis esse factum, sed quantum corpus vocat quod fertur in circulo, eo quod in circulo circa idem feratur.

2 *hoc*] *haec* P | *nolens* Burkhard : *volens* PA || 2-4 *nolens* — *in circulo* om. B

a (H 24, W 22, R 22, U 22, G test. 19)

AËT. 5.20.1 (*Dox. Gr.* 432) *apud* STOB. 1.43 (37).1 *et* PLU. *De plac. phil.* 908F: Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης τέτταρα γένη ζώων· χερσαῖα, ἔνυδρα, πτηνά, οὐράνια. καὶ γὰρ τὰ ἄστρο ζῶα λέγεσθαι καὶ τὸν κόσμον κἀντὸν ἔνθεον, ζῶον λογικὸν ἀθάνατον.

1 Pl. *Ti.* 39e-40a εἰσὶν δὴ τέτταρες (sc. ἰδέαι τῷ ὃ ἔστιν ζῶον), μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον.

1 Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης G : ἔστι πραγματεία Ἀριστοτέλους ἐν ἡ MmE | τέτταρα ex Stob. : ἔσσαρα Plu. | post ζώων scripsit φασί Diels cf. G : φησί MmE || 2 ἄστρο G : om. MmE | καὶ τὸν κόσμον Wytttenbach : καὶ κόσμον m : καὶ κόσμων ME : καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος G | κἀντὸν ἔνθεον Diels : καὶ τῶν γηγένων ΜΠ : καὶ τὴν γηγένην m : om. G : καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν dub. Lachenaud

b (H 24, R 22, U 22, G 854)

DAM. *in Phd.* 416.10-11 Westerink: διὸ καὶ Ἀριστοτέλης τοῖς οὐρανίοις ζώοις περιτίθεται τὴν ποίησιν ὅλην.

c (W 22, U 22)

ARIST. *H. A.*, V 19, 552b 10-13: ἐν δὲ Κύπρῳ, οὗ ἡ χαλκίτις λίθος καίεται, ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ἐμβαλλόντων, ἐνταῦθα γίνεται θηρία ἐν τῷ πυρί, τῶν μεγάλων μυῖων μικρὸν τι μείζονα, ὑπόπτερα, ἃ διὰ τοῦ πυρὸς πηδᾶ καὶ βαδίζει.

2 γίνεται θηρία ἐν τῷ πυρί: sed Arist. *GA* II 3, 737a 1 *et Mete.* IV 4, 382a 6s.

1 οὗ om. A^{a1} | χαλκίτις] χαλκίτις A^aC^aD^a : χαλκήτης P || 2 ἐμβαλλόντων] ἐμβalλόντων PD^a | γίνεται] γίνετα Dittmeyer || 3 μυῖων] μυῶν A^aPD^a | διὰ] κατὰ PD^a Guil. || 3-4 πηδᾶ καὶ βαδίζει] βαδίζει καὶ πηδᾶ PD^a

d (W 22, U 22)

APULEIUS, *De deo Socr.* 8.137-138 (p. 15, 12 Thomas): nam cum quattuor sint elementa notissima, veluti quadrifariam natura magnis partibus disternata, sintque propria animalia terrarum, <aquarum>, flammarum —siquidem Aristoteles auctor est in fornacibus flagrantibus quaedam parvula animalia pennulis apta volitare totumque aevum suum in igni deversari, cum eo exoriri cumque eo extingui— praeterea cum totiuga sidera, ut iam prius dictum est, sursum in aethere, id est in ipso liquidissimo ignis ardore compareant, cur hoc solum quartum elementum aëris, quod tanto spatio intersitum est, cassum ab omnibus, desertum a cultoribus suis natura pateretur, quin in eo quoque aëria animalia gignerentur, ut in igni flammida, in unda fluxa, in terra glebulenta? nam quidem qui aves aëri attribuet, falsum sententiae meritissimo dixeris ...

9.141. habeant igitur haec daemonum corpora et modicum ponderis, ne ad superna inscendant, <et> aliquid levitatis, ne ad inferna praecipitentur.

3 *sintque* Par. 15449, Aug. 82,10, ed. Rom. : *sit quae* (*quaedam* B² Par. 6369, Bern.²) cett. | *aquarum* add. Merc. || 4 *parvula* Thomas : *parva* Brakman : *propria* codd. || 6 *totiuga* B¹FLNP¹ : *totuaga* AB²GMV || 7 *sursum* ed. Rom. : *cursum* codd. || 8 *quartum elementum* B³ Vulc. : *III elementa* (*elementorum* A Cant. U.B. 1213) codd. : <inter>*quattuor elementa* Lütj. || 9 *aëria* Thomas : *aeri* B¹ : *aere* cett. || 10 *gignerentur* F Par. 6369, Cant. U.B. 1213 : *gigneretur* Bern. : *gignerent* BLMNP : *gigneret* A Par. 4588 A et 6286; cf. Cic. ND II 15.42 | *igni in igne* corr. B³ || 13 *inscendant* Colv. : *incedant* vel *incedat* codd. | *et* add. B³ Scal.

e (W 22, U 22)

PHILO, *De gig.* 2.7-8 (II, p. 43, 9 Wendland): καὶ μηδεὶς ὑπολάβῃ μῦθον εἶναι τὸ εἰρημένον· ἀνάγκη γὰρ ὅλον δι' ὅλων τὸν κόσμον ἐψυχῶσθαι, τῶν πρώτων καὶ στοιχειωδῶν μερῶν ἐκάστου τὰ οἰκεῖα καὶ πρόσφορα ζῶα περιέχοντος, γῆς μὲν τὰ χερσαῖα, θαλάττης δὲ καὶ ποταμῶν τὰ ἔνυδρα, πυρὸς δὲ τὰ πυρίγονα – λόγος δὲ ἔχει ταῦτα κατὰ Μακεδονίαν μάλιστα γίνεσθαι –, οὐρανοῦ δὲ τοὺς ἀστέρας. καὶ γὰρ οὗτοι ψυχαὶ ὅλαι δι' ὅλων ἀκήρατοί τε καὶ θεῖαι, παρὸ καὶ κύκλῳ κινουῦνται τὴν συγγενεστάτην νῶ κίνησιν· νοῦς γὰρ ἕκαστος αὐτῶν ἀκραιφνέστατος. ἔστιν οὖν ἀναγκαῖον καὶ τὸν ἀέρα ζῶων πεπληρῶσθαι· ταῦτα δὲ ἡμῖν ἐστὶν ἀόρατα, ὅτιπερ καὶ αὐτὸς οὐχ ὁρατὸς αἰσθήσει.

1 μηδεὶς] μήτις U | ὑπολάβῃ] ὑπολάβοι A | εἶναι τὸ evanida in U, τὸ fortasse deest || 2 ἐψυχῶσθαι] ἐμψυχῶσθαι H¹L || 6 ὅλαι] ὅλοι A : ὅλαι δι' om. U || 7 παρὸ] παρ' ὃ AUP || 9 ἐστὶν] εἰσιν H

f (W 22, U 22)

PHILO, *De plant.* 3.12 (II, p. 135, 17 W.): τὰ μὲν οὖν μεταβατικῇ κινήσει χρώμενα, ἃ δὴ φαμεν ἡμεῖς ζῶα εἶναι, ταῖς τοῦ παντὸς ὀλοσχερεστέραις προσεγένετο μοίραις, γῇ μὲν τὰ χερσαῖα, πλωτὰ δὲ ὕδατι, τὰ δὲ πτηνὰ ἀέρι καὶ τὰ πυρίγονα πυρί, ὧν τὴν γένεσιν ἀριδηλοτέραν κατὰ Μακεδονίαν λόγος ἔχει προφαίνεσθαι, καὶ οἱ ἀστέρες οὐρανῶ – ζῶα γὰρ καὶ τούτους νοερὰ δι' ὅλων φασὶν οἱ φιλοσοφῆσαντες – , <ῶν> οἱ μὲν πλάνητες ἐξ ἑαυτῶν, οἱ δ' ἀπλανεῖς τῇ τοῦ παντὸς συμπεριαγόμενοι φορᾷ τόπους ἐναλλάττειν δοκοῦσι.

3 προσεγένετο] προσενέμετο con. Wendland || 3 ὕδατι] τῷ ὕδατι UE | δὲ πτηνὰ] πτηνὰ δὲ E || 4 καὶ τὰ GUFH : τὰ δὲ M | καὶ τὰ — δοκοῦσι om. E | κατὰ Μακεδονίαν om. M || 5 καὶ οἱ ἀστέρες Mangey : τοὺς ἀστέρας ἐν codd. : τοὺς ἀστέρας δὲ ἐν E : καὶ τῶν ἀστέρων ἐν Turnebus | γὰρ] δὲ M | τούτους] ταῦτα G || 6 ὧν add. Wendland | πλάνητες] πλανῆται U || 7 ἑαυτῶν] ἑαυτῶν κινούμενοι con. Wendland

g (W 22, U 22)

PHILO, *De somniis*, 1.22.135 (III, p. 234, 8 W.): ... ἀὴρ ... οὗτος δ' ἐστὶ ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος, ἐπειδὴ πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζῶων ἀναπληρῶσαι. διὰ τοῦτο γῇ μὲν τὰ χερσαῖα ἐγκατεσκεύαζε, θαλάτταις δὲ καὶ ποταμοῖς τὰ ἔνυδρα, οὐρανῷ δὲ τοὺς ἀστέρας – καὶ γὰρ ἕκαστος τούτων οὐ μόνον ζῶον, ἀλλὰ καὶ νοῦς ὅλος δι' ὅλων [ό] καθαρώτατος εἶναι λέγεται – ὥστε καὶ ἐν τῷ λοιπῷ τμήματι τοῦ παντός, ἀέρι, ζῶα γέγονεν.

1 δ' ἐστὶ] δέ ἐστὶ GFHP || 3 ἀναπληρῶσαι] ἀναπλήσαι GFHP || 4 ἐγκατεσκεύαζε GFP : ἐγκατεσκευάσται H | θαλάτταις] θαλάττη GFHP | ποταμοῖς] ποταμοὶ F || 5 ἕκαστος] ἕκαστον HP | ζῶον] ζῶων G | ὅλος] ὅλων P || 6 ὁ secl. Walzer || 7 ἀέρι] ἀέρος F

h (W 22, U 22)

S. E. *Math.* 9 (*Phys.* 1) 86: εἶπερ τε ἐν γῇ καὶ θαλάσση πολλῆς οὐσης παχυμερείας ποικίλα συνίσταται ζῶα ψυχικῆς τε καὶ αἰσθητικῆς μετέχοντα δυνάμεως, πολλῷ πιθανώτερόν ἐστιν ἐν τῷ ἀέρι, πολὺ τὸ καθαρόν καὶ εἰλικρινές ἔχοντι παρὰ τὴν γῆν καὶ τὸ ὕδωρ, ἔμψυχα τινα καὶ νοερὰ συνίστασθαι ζῶα ... 87. ἀλλ' εἰ ἐν τῷ ἀέρι πιθανὸν ὑπάρχειν ζῶα, πάντως εὐλογον καὶ ἐν τῷ αἰθέρι ζῶων εἶναι φύσιν, ὅθεν καὶ ἄνθρωποι νοερὰς μετέχουσι δυνάμεως, ἐκεῖθεν αὐτὴν σπᾶσαντες. ὄντων δὲ αἰθερίων ζῶων, καὶ κατὰ πολὺ τῶν ἐπιγείων ὑπερφέρειν δοκούντων τῷ ἄφθαρτα εἶναι καὶ ἀγέννητα, δοθήσεται καὶ θεοὺς ὑπάρχειν, τούτων μὴ διαφέροντας.

i (W 22, U 22)

PHILO, *De aet. mundi*, 45 (VI, p. 86, 17 Cohn): καὶ μὴν ἅπαντί τῳ κᾶκεῖνο δηλόν, ὅτι φθειρομένης μὲν τῆς γῆς ἀνάγκη καὶ τὰ χερσαῖα τῶν ζῶων καθ' ὅλον τὸ γένος ἀπόλλυσθαι. φθειρομένου δὲ ὕδατος τὰ ἔνυδρα, καὶ ἀέρος μέντοι καὶ πυρὸς τὰ ἀεροπόρα καὶ πυρίγονα. 46. κατ' ἀνάλογον οὖν εἰ φθείρεται ὁ οὐρανός, φθαρήσεται μὲν ἥλιος καὶ σελήνη, φθαρήσονται δ' οἱ ἀπλανεῖς ἀστέρες, ὁ τοσοῦτος αἰσθητῶν θεῶν εὐδαίμων τὸ πάλαι νομισθεὶς στρατός.

1 καὶ μὴν — στρατός om. E | ἅπαντί τῳ Cohn : ἅπαντί που codd. || 3 δὲ om. U || 4 κατ' ἀνάλογον MU : κατὰ λόγον HP || 5 μὲν om. L | ἥλιος] καὶ ἥλιος Mangey | post σελήνη seclisit φθαρήσονται δ' οἱ λοιποὶ πλάνητες Untersteiner || 6 θεῶν v : θεοῦ codd.

29

a (H 25, R³ 42, W 23, R 23, U 23, G 856)

DAM. *in Phd.* 530.4-6 Westerink: ὅτι δὲ δεῖ τι καὶ ὅλον γένος ἀνθρώπων εἶναι οὕτω τρεφόμενον, δηλοῖ [δὲ] καὶ ὁ τῇδε ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσιν μόναις τρεφόμενος, ὃν ἰστόρησεν Ἀριστοτέλης ἰδὼν αὐτός.

Commentarium ad Pl. *Phd.* 111b 3 ὥστε ἐκείνους (sc. τοὺς ἐκεῖ ἀνθρώπους) ἀνόσους εἶναι καὶ χρόνον τε ζῆν πολὺ πλείω τῶν ἐνθάδε.

b (H 25, R³ 42, W 23, R 23, U 23, G 856)

Ibid. (versio 2) 138.1-2 Westerink: εἰ ἐνταῦθα ἰστόρησεν Ἀριστοτέλης ἄνθρωπον ἄπνουν καὶ μόνῳ τῷ ἡλιοειδεῖ τρεφόμενον ἀέρι, τί χρὴ περὶ τῶν ἐκεῖ οἶεσθαι.

Commentarium ad Pl. *Phd.* 111b 1-3 τὰς δὲ ὥρας αὐτοῖς κρᾶσιν ἔχειν τοιαύτην ὥστε ἐκείνους (sc. τοὺς ἐκεῖ ἀνθρώπους) ἀνόσους εἶναι καὶ χρόνον τε ζῆν πολὺ πλείω τῶν ἐνθάδε.

1-3 in mg. περὶ ἀνθρώπου ἀπνουν καὶ ὑπὸ ἡλιοειδοῦς τρεφομένου ἀέρος || 2 ἄπνουν] ἄπνουν Bernays

30 (H 26, R³ 48, W 24, R 24, U 24, G 903)

OLYMP. in *Phd.* 4.9.1-4.10.2 Westerink: καὶ ὁ μὲν Πρόκλος βούλεται τὰ οὐράνια ὄψιν μόνην καὶ ἀκοὴν ἔχειν, καθάπερ καὶ Ἀριστοτέλης· μόνας γὰρ τῶν αἰσθήσεων ἐκείνας ἔχει τὰς πρὸς τὸ εὔ εἶναι συμβαλλομένας, οὐ μὴν τὰς πρὸς τὸ εἶναι, αἱ δὲ ἄλλαι αἰσθήσεις πρὸς τὸ εἶναι συμβάλλονται. καὶ ὁ ποιητὴς δὲ μαρτυρεῖ τούτοις λέγων·

Ἡέλιος, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούεις,
ὥς ἂν ὄψιν μόνην καὶ ἀκοὴν αὐτῶν ἐχόντων. καὶ ὅτι αὗται μάλιστα αἱ αἰσθήσεις ἐν τῷ ἐνεργεῖν μᾶλλον γινώσκουσιν ἢ περ ἐν τῷ πάσχειν, καὶ οἰκειότεραι αὗται αὐτοῖς ὥς ἀναλλοιώτοις. ὁ δὲ γε Δαμάσκιος καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις βούλεται αὐτὰ ἔχειν.

Commentarium ad Pl. *Phd.* 65a τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν || 1-7 Procl. in *Ti.* 2.82.3-13 ἡμεῖς δὲ ἀκούοντες τῶν <θεολόγων> πηγὴν αἰσθήσεως λεγόντων καὶ περὶ τοῦ πατρὸς, ὅτι 'νῶ μὲν κατέχει τὰ νοητά, αἰσθησιν δὲ ἐπάγει κόσμοις', καὶ αὖ τῶν παρ' Ἑλληνισι τό [Hom. Γ 277 λ 109]' Ἡέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, οὐχὶ μεριστῶς ἐν αὐτῷ τῆς ὀψεως οὔσης καὶ τῆς ἀκοῆς, ὥς ἐφ' ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ μίαν ζωὴν καὶ καθ' ἐν ὑποκείμενον, ὅπου καὶ ἐφ' ἡμῶν ὁ <Ἀριστοτέλης> κέκραγεν, ὅτι <μία> τέ ἐστίν ἡ κυρίως 'αἰσθησις καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἐν' [Arist. *Somn. Vig.* 455a 21] | id. in *R.* 1.232.20-23 καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχει καὶ οἷς τὸ ὀρεκτικὸν οὐ πάρεστιν, ὥσπερ τοῖς οὐρανίοις, τὸ δὲ ὀρεκτικὸν ἐξ ἀνάγκης δεῖται αἰσθήσεως· μετὰ αἰσθήσεων γὰρ αἱ ὀρέξεις | id. in *Cra.* 78.1-9, p. 37.6-10 Pasquali Ὅτι, καθὼς λέγει Ὅμηρος (Γ 277), οὕτως ἐστίν ' Ἡέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούεις· καὶ ἔχουσιν οἱ ἐμφανεῖς θεοὶ καὶ τὴν ὁρατικὴν αἰσθησιν καὶ τὴν ἀκουστικὴν, ἀλλ' οὐκ ἔξωθεν· αὐτοὶ γὰρ ἐν ἑαυτοῖς ἔχουσιν πρὸ τῶν ὅλων τὰς ῥίζας καὶ τὰς αἰτίας πάντων· καὶ γὰρ τὸ ἐν τῇ σελήνῃ πρόσωπον εἰκόνας φέρον τοῦ ἡλίου ὦτα καὶ ὀφθαλμοὺς προφαίνει, οὐκ ἔτι δὲ ῥίνα καὶ στόμα· οὐδὲ γὰρ ἐστίν ἐν αὐτοῖς τὸ ὁσφρητικὸν ἢ γευστικόν. Cf. Iambl. *Myst.* 1.15, Herm. in *Phdr.* 68.8.

6 Hom. *Il.* 3.277, *Od.* 12.323.

1 in mg. ὅτι κατὰ Πρόκλον ὀψεως καὶ ἀκοῆς μόνων μετέχει τὰ οὐράνια || 8 ἢ περ f : εἴπερ M

31 (H p. 53, R³ 47, W 25, R 25, U 25, G 908)

PLU. *De musica*, 1138c: δεδειγμένου δ' ὅτι ὁ Πλάτων οὐτ' ἀγνοία οὐτ' ἀπειρία τὰ ἄλλα παρητήσατο, ἀλλ' ὥς οὐ πρόποντα <τῇ> τοιαύτῃ πολιτείᾳ, δείξομεν ἑξῆς ὅτι ἔμπειρος ἀρμονίας ἦν. ἐν γοῦν τῇ ψυχογονίᾳ τῇ ἐν τῷ Τιμαίῳ ... 1139b-1140b. ὅτι δὲ σεμνὴ ἡ ἀρμονία καὶ θεῖόν τι καὶ μέγα, Ἀριστοτέλης ὁ Πλάτωνος <μαθητὴς ****> ταυτὶ λέγει·

ἡ δ' ἀρμονία ἐστὶν οὐρανία, τὴν φύσιν ἔχουσα θεῖαν καὶ καλὴν καὶ δαιμονίαν· τετραμερὴς δὲ τῇ δυνάμει πεφυκυῖα, δύο μεσότητος ἔχει, ἀριθμητικὴν τε καὶ ἀρμονικὴν, φαίνεται τε τὰ μέρη αὐτῆς καὶ τὰ μεγέθη καὶ αἱ ὑπεροχαὶ κατ' ἀριθμὸν καὶ ἰσομετρίαν· ἐν γὰρ δυσὶ τετραχόρδοις ῥυθμίζεται τὰ μέλη'.

ταῦτα μὲν τὰ ῥητά. συνεστάναι δ' αὐτῆς τὸ σῶμα ἔλεγεν ἐκ μερῶν ἀνομοίων, συμφωνούντων μέντοι πρὸς ἄλληλα, ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς μεσότητος αὐτῆς κατὰ τὸν ἀριθμητικὸν <καὶ κατὰ τὸν ἀρμονικὸν> λόγον συμφωνεῖν. τὸν γὰρ νέατον πρὸς τὸν ὑπατον ἐκ διπλασίου λόγου ἡρμωσμένον τὴν διὰ πασῶν συμφωνίαν ἀποτελεῖν. ἔχει γάρ, ὥς προείπομεν (1138f), τὸν νέατον δώδεκα μονάδων, τὸν δ' ὑπατον ἑξ. τὴν δὲ παραμέσῃν, συμφωνοῦσαν πρὸς ὑπάτην καθ' ἡμιόλιον λόγον, ἐννέα μονάδων· τῆς δὲ μέσης ὀκτὼ εἶναι μονάδας ἐλέγομεν. συγκεῖσθαι δὲ διὰ τούτων τῆς μουσικῆς τὰ κυριώτατα διαστήματα συμβαίνει, τό τε διὰ τεσσάρων ὃ ἐστὶ κατὰ τὸν ἐπίτριτον λόγον, καὶ τὸ διὰ πέντε, ὃ ἐστὶ κατὰ τὸν ἡμιόλιον λόγον, καὶ τὸ διὰ πασῶν ὃ ἐστὶ κατὰ τὸν διπλάσιον· ἀλλὰ γὰρ καὶ τὸν ἐπόγδοον σφῆζεσθαι, ὅς ἐστι κατὰ τὸν τονιαῖον λόγον. ταῖς αὐταῖς δ' ὑπεροχαῖς ὑπερέχειν καὶ ὑπερέχεσθαι τῆς ἀρμονίας τὰ μέρη ὑπὸ τῶν μερῶν [καὶ τὰς μεσότητος ὑπὸ τῶν μεσοτήτων] κατὰ τε τὴν ἐν ἀριθμοῖς ὑπεροχὴν καὶ κατὰ τὴν γεωμετρικὴν δύναμιν συμβαίνει. ἀποφαίνει γοῦν αὐτὰς Ἀριστοτέλης τὰς δυνάμεις ἐχούσας τοιαύτας, τὴν μὲν νεάτην τῆς μέσης τῷ τρίτῳ μέρει τῷ αὐτῆς ὑπερέχουσας, τὴν δ' ὑπάτην ὑπὸ τῆς [παρα]μέσης ὑπερεχομένην ὁμοίως· ὥς γίνεσθαι τὰς <αὐτάς> ὑπεροχὰς τῶν πρὸς τι τοῖς γὰρ αὐτοῖς μέρεσιν ὑπερέχουσι καὶ ὑπερέχονται· τοιαύτη δὲ ὑπεροχὴ ἐστὶ ἡ ἀρμονικὴ. τὴν δὲ νεάτην τῆς <παρα>μέσης κατ' ἀριθμητικὸν λόγον ἴσῳ μέρει ὑπερέχουσας ἐμφαίνει· ὡσαύτως καὶ ἡ παραμέση τῆς ὑπάτης. τοῖς γοῦν αὐτοῖς λόγοις οἱ ἄκροι τῆς μέσης καὶ παραμέσης ὑπερέχουσι καὶ ὑπερέχονται, ἐπιτρίτῳ καὶ ἡμιολίῳ. τῆς γὰρ μέσης ἡ παραμέση κατὰ τὸν ἐπόγδοον λόγον ὑπερέχει, πάλιν ἡ νεάτη τῆς ὑπάτης διπλασία ἐστίν, ἡ δὲ παραμέση τῆς ὑπάτης ἡμιόλιος, ἡ δὲ μέση ἐπίτριτος πρὸς ὑπάτην ἡρμωσται. καὶ τοῖς μὲν μέρεσι καὶ τοῖς πλήθεσι καὶ <ταῖς ὑπεροχαῖς> κατ' Ἀριστοτέλην ἡ ἀρμονία οὕτως ἔχουσα πέφυκε.

συνέστηκε δὲ φυσικώτατα ἔκ τε τῆς ἀρτίας καὶ περισσῆς καὶ ἐκ τῆς ἀρτιοπερίσσου φύσεως καὶ αὐτὴ καὶ τὰ μέρη αὐτῆς πάντα. αὐτὴ μὲν γὰρ ὅλη ἀρτία ἐστὶ τετραμερὴς οὕσα τοῖς ὄροις· τὰ δὲ μέρη αὐτῆς καὶ οἱ λόγοι

ἄρτιοι καὶ περισσοὶ καὶ ἄρτιοπέρισσοι. τὴν μὲν γὰρ νεάτην ἔχει ἄρτίαν ἐκ δώδεκα μονάδων, τὴν δὲ παραμέσιν περισσὴν ἐξ ἑννέα μονάδων, τὴν δὲ μέσιν ἄρτίαν ἐξ ὀκτὼ μονάδων, τὴν δ' ὑπάτην ἄρτιοπέρισσον ἐξ μονάδων οὖσαν. οὕτω δὲ πεφυκυῖα αὐτὴ τε καὶ τὰ μέρη αὐτῆς πρὸς ἀλλήλα ταῖς ὑπεροχαῖς τε καὶ τοῖς λόγοις, ὅλη θ' ὅλη καὶ τοῖς μέρεσι συμφωνεῖ.

ἀλλὰ μὴν καὶ αἱ αἰσθήσεις αἱ τοῖς σώμασιν ἐγγιγνόμεναι διὰ τὴν ἁρμονίαν, αἱ μὲν οὐράνιαι <καὶ> θεῖαι οὖσαι, μετὰ θεοῦ τὴν αἴσθησιν παρεχόμεναι τοῖς ἀνθρώποις, ὅψις τε καὶ ἀκοή, μετὰ φωνῆς καὶ φωτὸς τὴν ἁρμονίαν ἐπιφαίνουσι· καὶ <αἱ> ἄλλαι δ' αὐταῖς ἀκόλουθοι, ἣ αἰσθήσεις, καθ' ἁρμονίαν συνεστᾶσι· πάντα γὰρ καὶ αὗται ἐπιτελοῦσιν οὐκ ἄνευ ἁρμονίας, ἐλάττους μὲν ἐκείνων οὖσαι, οὐκ ἄπο δ' ἐκείνων· ἐκείναι γὰρ ἅμα θεοῦ παρουσίᾳ παραγιγνόμεναι τοῖς σώμασι κατὰ λογισμὸν ἰσχυρὰν τε καὶ καλὴν φύσιν ἔχουσι.

φανερὸν οὖν ἐκ τούτων, ὅτι τοῖς παλαιοῖς τῶν Ἑλλήνων εἰκότως μάλιστα πάντων ἐμέλησε πεπαιδεῦσθαι μουσικὴν.

6-10 Ps.-Arist. *Mu.* 6, 399a 12-14 μία δ' ἐκ πάντων ἁρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει, κόσμον ἐτύμως τὸ σύμπαν ἄλλ' οὐκ ἀκοσμίαν ὀνομάσασα. sed *astrorum harmonia ab Aristotele negata est ap. Cael.* II 9, 290b 12-15 φανερόν δ' ἐκ τούτων ὅτι καὶ τὸ φάναι γίνεσθαι φερομένων ἁρμονίαν, ὡς συμφώνων γινομένων τῶν ψόφων, κομφῶς μὲν εἴρηται καὶ περιττῶς ὑπὸ τῶν εἰπόντων, οὐ μὴν οὕτως ἔχει τἀληθές || 7-8 Pl. *Ti.* 36a μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο τὰ τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίραζετι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεῖς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὥστε ἐν ἐκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητας, τὴν μὲν ταυτῶ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσιν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσιν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην || 46-49 Aristox. fr. 73 Wehrli = Phld. *Mus.* Pap. Herc. VIII 159 fr. 25 = fr. 76 Kemke: Ἀρισ[τό]ξενος τὴν ὁ[ρα]σιν καὶ τὴν ἀκο[ή]ν λ[έ]γων [γε]γεν[ν]ῆσθαι τὸ κύ[ρ]ιον τ[ῆ]ς ἐννοί[ας] καὶ θειοτέρας τ[ῶ]ν ἄλλω[ν] αἰσθήσεων, οὐ μόνον διὰ τὸ τετυφῶσθαι ... | Arist. *De an.* III 2, 426a 27-30 εἰ δ' ἡ φωνὴ συμφωνία τίς ἐστιν, ἡ δὲ φωνὴ καὶ ἡ ἀκοή ἐστιν ὡς ἓν ἐστι [καὶ ἐστιν ὡς οὐχ ἓν τὸ αὐτό], λόγος δ' ἡ συμφωνία, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀκοὴν λόγον τινα εἶναι.

3 Pl. *Ti.* 35a-36d.

1 δεδειγμένου αM : δεδειγμένον vel δεδειγμένων cett. | δ' ὅτι Wytttenbach : ὅτι δὲ codd. : δεδειγμένον. ὅτι δ' ὁ Πλάτων ... πολιτεία <δείξαντες>, δείξομεν Lasserre || 2 <τῇ> add. Ziegler : om. Ross || 5 Πλάτωνος] πλατωνικός vqs | μαθητῆς add. et lac. sign. Ziegler : om. Walzer || 7 τῇ δυνάμει post μεσότητας transp. malint Weil-Reinach || 8 ἀριθμητικὴν] τὴν ἀριθμητικὴν v || 9 καὶ γεωμετρίαν <ἡρμόσθαι> Weil-Reinach || 10 τὰ μέλη del. Weil-Reinach : μέρη pro μέλη Westphal || 11 ῥητά] ῥήματα R2 || 13 αὐτῆς κατὰ] αὐτοῖς <κατὰ τὸν ἁρμονικὸν καὶ> κατὰ Weil-Reinach | add. <καὶ κατὰ τὸν ἁρμονικόν> Untersteiner || 14 post νέατον add. φθόγγον Weil-Reinach || 17 πρὸς ante καθ' add. o sed del. v² || 18 post μέσης add. πρὸς ὑπάτην κατ' ἐπίτρίτον λόγον συμφωνούσης Weil-Reinach || 20 τεσσάρων codd. : τετάρων Lasserre || 21 λόγον om. v | τὸν διπλάσιον] τὸ διπλάσιον α || 21-22 καὶ τὸν ἐπόγδοον — λόγον] καὶ τὸ τονιαῖον σφῶζεσθαι, ὃ ἐστι κατὰ τὸν ἐπόγδοον λόγον Weil-Reinach || 22 τὸν² om. v | λόγον post σφῶζεσθαι transp., deinde τὸ τονιαῖον Ziegler || 23 μερῶν] ἡμερῶν N || 23-24 ὑπὸ τῶν μερῶν [καὶ τὰς μεσότητας ὑπὸ τῶν μεσοτήτων] Untersteiner : ὑπὸ τῶν μεσοτήτων καὶ τὰς μεσότητας ὑπὸ τῶν μερῶν Weil-Reinach : ὑπὸ τῶν μερῶν καὶ τὰς

μεσότητος ὑπὸ τῶν μεσοτήτων codd. || 27 αὐτῆς Bernardakis : αὐτῆς codd. | [παρα]μέσης Weil-Reinach : παραμέσης Ziegler | aut post υπερέχουσιν aut post ὁμοίως lac. statuit Weil-Reinach || 28 <αὐτὰς> add. Lasserre : om. codd. || 28-29 τὰς γὰρ — υπερέχονται del. Weil-Reinach || 29-31 τοιαύτη δὴ υπεροχή ἐστὶ ἡ ἀρμονική. τὴν δὲ νεάτην τῆς <παρα>μέσης κατ' ἀριθμητικὸν λόγον ἴσῳ μέρει υπερέχουσιν ἐμφαίνει ὡσαύτως καὶ ἡ παραμέση τῆς υπάτης add. ?? : om. codd. || 32 οἱ NaA² : om. cett. || 33 τῆς γὰρ μέσης ... Untersteiner : ante τῆς γὰρ μέσης add. τοιαύτη δὴ (δ' ἡ Weil-Reinach dub.) υπεροχή ἐστὶν ἡ ἀρμονική. ἡ δὲ τῆς νεάτης υπεροχή † καὶ τῆς μέσης κατ' ἀριθμητικὸν λόγον ἴσῳ μέρει τὰς υπεροχὰς ἐμφαίνουσιν, ὡσαύτως καὶ ἡ παραμέση τῆς υπάτης Ziegler (ἡ δὲ — υπάτης sensu carent; sensum, non verba auctoris restituere conati haec proponunt Weil-Reinach: ἡ δὲ τὴν νεάτην υπ. πρὸς τὴν παραμέσιν κατ' ἀριθμητικὸν λόγον τρεῖς ὡσαύτως καὶ ἡ παραμέση υπερέχει τῆς υπάτης) || 33-35 τῆς γὰρ — ἡρμῶσαι del. Weil-Reinach glossema ad 19 τὸ τε — 22 λόγον esse rati || 36 ταῖς υπεροχαῖς add. Weil-Reinach (καὶ del. Duebner) : om. Pisani-Citelli | Ἀριστοτέλην] ἀριστοτέλη α¹NR₂R₃π₁π₂ || 38 φησί ante φυσικώτατα add. Weil-Reinach, συνέστηκε — 39 πάντα Aristotelis verba esse rati | ἀρτίας καὶ περισσῆς Volkmann : ἀπείρου καὶ περαινούσης codd. : ἀρτίου καὶ περισσοῦ Burette || 41 καὶ post ἄρτιοι om. N | ἐκ] ἐν R₂ || 44 οὕτω δὲ] οὕτω δὴ Thurot || 45 ὅλη θ' ὅλη] ὅλη θ' ὅλη Weil-Reinach et sic A | θ' codd. : τ' Ross || 46 αἱ τοῖς] ἐν τοῖς R_{2v} | ἐγγιγνόμεναι] ἐγγινόμεναι N || 46-47 διὰ τὴν ἀρμονίαν del. Weil-Reinach, post 47 αἰσθησιν transp. Volkmann || 47 οὖν post μὲν add. N | καὶ add. Thurot || 47-48 μετὰ θεοῦ — ἀνθρώποις del. Weil-Reinach || 49 αἱ add. Rose : αἱ δ' ἄλλαι Thurot | ἡ del. Ziegler || 51 ἐλάττους] ἐλάττων N

32 (H 28, R³ 26, W 26, R 26, U 26, G 25,1)

CIC. N. D. 1.13.33: (ex persona Epicurei) Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens. modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. tum caeli ardorem deum dicit esse, non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum. quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. quo porro modo mundus moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?

1-11 Idem locum ap. Dox. Gr. 539a 4-40a 14 | Ambr. Hex. 1.1.4, p. 4.8-16 Schenkl *inter has dissensiones eorum quae potest veri esse aestimatio, cum alii mundum ipsum deum esse dicunt, quod et mens divina ut putant inesse videatur, alii partes eius, alii utrumque? in quo nec quae figura sit deorum nec qui numerus nec qui locus aut vita possit aut cura comprehendere, siquidem mundi aestimatione volubilem rutundum ardentem quibusdam incitatum motibus sine sensu deum conveniat intellegi, qui alieno, non suo motu feratur* || 2-3 *menti tribuit omnem divinitatem* Arist. *De precatione*, fr. 1 Ross ὁ θεὸς ἡ νοῦς (humanus) ἐστὶν ἡ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ (i. e. deus-mens vel νόησις νοήσεως) | *Metaph.* XII 7, 1072b 22-23 τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου [sc. τοῦ θεοῦ] μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν | *ibid.* XII 9, 1074b 15-16 τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον | *Metaph.* XII 9, 1074b 33-35 αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις | nihilominus ap. Ciceronis locum hominis mens pars eius divina significari non videtur, cf. Arist. *GA* 736b 27-28 λέιπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ

θεῖον εἶναι μόνον | *ibid.* 737a 9-10 τὸ μὲν χωριστὸν ὃν σώματος ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τι θεῖον τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς, cf. *Protr.* B 108 Düring || 2-5 *modo enim menti — deum dicit esse* Cic. *ND* 1.14.37 Cleanthes [...] *tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur* || 3 *mundum ipsum deum* cf. *De phil.* fr. 22 y 23 ὁρατὸν θεόν, fr. 28a τὸν κόσμον κάυτὸν ἔνθεον, ζῶν λογικὸν ἀθάνατον, *Arist. Cael.* II 3, 286a 9-12 θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζῶν αἰδῖος. ὥστ' ἀνάγκη τῷ θεῷ κίνησιν αἰδῖον ὑπάρχειν. ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γάρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ αἰεὶ || 3-5 *modo alium — tueatur* *Arist. Metaph.* XII 7, 1072b 7-8 ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνέργεια ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς [...] b 13-14 ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἡρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις | *ibid.* XII 8, 1073a 23-25 ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινεῖν δὲ τὴν πρῶτην αἰδῖον καὶ μίαν κίνησιν | *ibid.* 1074a 36-38 ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος cf. *Pl. Lg.* 899a ἡ τρίτον αὐτὴ (sc. ψυχὴ) ψιλὴ σώματος οὔσα, ἔχουσα δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι, ποδηγεῖ et Cic. *ND* 2.5.15 *multo magis in tantis motionibus tantisque vicissitudinibus, tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil umquam immensa et infinita vetustas mentita sit, statuat necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari* || 4-5 *replicatione quadam mundi non ex graeco* τῇ τοῦ παντὸς ἀνελίξει *pace multis auctoritatibus videtur, sed fortasse ex κύκλῳ φορὰ* vid. e. g. Moraux (1963) 1211 || 8-9 *cum autem — etiam prudentia eadem doctrina, Platoni tributa, reprehenditur* ap. Cic. *ND* 1.12.30, cf. *S. E. P.* 3.218 Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν εἶναι τὸν θεόν et *D. L.* 5.35 (sc. Ἀριστοτέλης) τὸν δὲ θεὸν ἀπέφαινε, καθὰ καὶ ὁ Πλάτων || 9-10 *quo porro modo mundus moveri carens corpore* *Arist. Cael.* I 9, 279a 15-17 κίνησις δ' ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἔστιν. ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὐτ' ἔστιν οὐτ' ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα.

1 *Aristotelesque*] *Aristoteles quoque* Orelli : *-que* del. H || 2 *suo dett. : uno* APNB : *non uno* Titze | *dissentiens*] *<non> dissentiens* Manutius; sec. Rackham (1933) 34, *additio probabilis est, nam assimilatio Platonis et Aristotelis doctrinarum a Cicero frequenter affirmata est, etsi haec additio non ad personam sectae Epicurorum idonea est* || 9 *privat, etiam*] *privat, <privat> etiam* Plasberg || 10 *mundus moveri*] *deus moveri* Schuetz : *mundum movere* Ernesti : *mundus* del. Heindorf | 10 *se om.* P et Wytttenbach || 11 *semper*] *<deus> semper* Reitzenstein

33

a (H 29, W 27, R 27, U 27, G test. 18,1)

CIC. *Acad.* 1.7.26: Itaque aer — hoc quoque <verbo> utimur enim pro Latino— et ignis et aqua et terra prima sunt; ex his autem ortae animantium formae earumque rerum quae gignuntur e terra. ergo illa initia et, ut e Graeco vertam, elementa dicuntur; e quibus aer et ignis movendi vim habent et efficiendi, reliquae partes accipiendi et quasi patiendi, aquam dico et terram. quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare eorumque quattuor, quae supra dixi, dissimile Aristoteles quoddam esse rebatur.

5-7 Ph. *Quis rer. div. heres* 3 p. 64.17-22 Wendland τὸ δὲ νοερὸν καὶ οὐράνιον τῆς ψυχῆς γένος πρὸς αἰθέρα τὸν καθαρῶτατον ὡς πατέρα ἀφίξεται. πέμπτη γάρ, ὡς ὁ τῶν ἀρχαίων λόγος, ἔστω τις οὐσία κυκλοφορητική, τῶν τεττάρων κατὰ τὸ κρεῖττον διαφέρουσα, ἐξ ἧς οἱ

τε ἀστέρες καὶ ὁ σύμπας οὐρανὸς ἔδοξε γεγενῆσθαι, ἧς κατ' ἀκόλουθον θετέον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπόσπασμα.

1 inde ab *hoc* rursus deest σ | *hoc* om. Δ | *enim*] *iam* Ha | *et* om. Δ || 2 *prima*] *primae* ς || 3 *et ut*] om. *et* Man. || 5 *reliquiae*] *reliqua* coni. Ha || 6 *singulare*] *singulares* Γω || 7 *dissimile*] *dissimiles* Harl. 1, 2

b (H 29, W 27, R 27, U 27, G 994)

Cic. *Tusc.* 1.10.22: Aristoteles longe omnibus —Platonem semper excipio— praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus e quibus omnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et tam multa meminisse <et alia>, amare odisse, cupere timere, angustari, haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat: quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem.

1-3 Doctrina secundum quam mens vel ratio vel intelligentia e quinta natura sunt stoica videtur, Cic. *Fin.* 4.5.12 *quum autem quaereretur res admodum difficilis, num quinta quaedam natura videretur esse, ex qua ratio et intelligentia oriretur, in quo etiam de animis cuius generis essent quaereretur, Zeno id dixit esse ignem.*

1 *Aristoteles cum quattuor ... motionem et perennem* H || 2 *quattuor* VBP : *quatuor* K || 3 *complexus* VRKG^{1c} : *complexus* G | *orerentur* R¹²VGKEB² : *orirentur* Hς : *ornentur* J : *orientur* Π || 4 *esse* KG^{1c}V^cR^{1c-2} : *esset* GVR | *e qua* ς : *equa* RG : *de qua* G^{1c} : *aequa* K (*equae* K²) : *esse* ras. *qua* V (*quae* V²) || 5 *et tam multa meminisse <et alia>* Barigazzi : *et tam multa alia meminisse* X : *alia* exp. V³ : *et meminisse et tam multa alia* Heine | *angi*] *agi* G (*n* add. G^{1c}) || 6 *et* om. H | *nullo*] *numero* H || 7 *genus* om. H | *et sic* X : *sic* exp. V² : *etsi* Giusta | ἐνδελέχειαν edd. : ενδελεχειαν W : ενδελεχειαN S marg. εμδελεχειαμ : *entelecheian* RGKVHBPE : *entelecheian* ed. Jensoniana || 8 *appellat* : RKG^{1c}V^c : *appellant* GV

c (H 29, R 27, U 27, G 995)

Ibid. 1.17.41: Si vero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora ac puriora sunt, ut a terra longissime se ecferant.

2-3 Aug. *Gen. ad litt.* 7.21 init.

1 *sit*] *est* Madvig ad *De fin.* III 58 || 2 *non nominata magis quam non intellecta* X : *non nominata non magis quam non intellecta* Reiske : *non nominata magis quam intellecta* F. A. Wolf : *nominata magis quam intellecta* Rath : *nove nominata magis quam intellecta* dub. Orelli : *voce nominata magis quam animo intellecta* Seyffert || 3 *integriora*] *integriore* G (corr. G^{1c}) || 3 *integriora ac puriora sunt ut ... ecferant* codd. : *integrior ac purior est ut ... efferat vel integriores ac puriores sunt ut ... efferant* Bentley | *haec inter integriora et ac* add. Giusta | *longissime*] *longissime* R | *se* om. H | *ecferant* X : *efferant* V² : *hecferant* K²

d (H 29, W 27, R 27, U 27, G 996)

Ibid. 1.26.65-27.66: Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum. hanc nos sententiam secuti his ipsis verbis in *Consolatione* [hoc] expressimus: “Animorum nulla in terris origo inveniri potest. nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum. his enim in naturis nihil inest quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia, quae sola divina sunt, nec invenietur umquam unde ad hominem venire possint nisi a deo. singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. ita, quicquid est illud quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. nec vero deus ipse qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno. hoc e genere atque eadem e natura est humana mens”.

3-9 *animorum* — *a deo* Lact. *De ira dei*, 10.45-46 (cf. *Inst.* 7.8.6) || 12-14 *nec vero* — *movens* Lact. *Inst.* 1.5.25 (cf. 7.3.4), Salvian. *De gubern. dei* I 1.4 || *mens quaedam est soluta et libera, secreta* — *sempiterno* Aug. CD 22.20 init.

2 *primum* X : *nimirum* Ernesti in adnotatione | <communis> haec dub. Reiske | *secuti*] *sicuti* K (vel *secuti* K³) | *his ipsis*] *huius ipsius* Seyffert || 3 *hoc* delevis cum Wesenberg : *hoc* X (sec. Pohlenz, Cicero distinguit inter hoc argumentum quod suis verbis exprimit et universam Aristotelis sententiam e qua illud ductum est) : *haec* s : *sic* Seyffert : *locum* Giusta (cf. *De leg.* I 27: *hunc locum ... in iis libris ... expressit*) || 4 *nihil*] *quid* H | *enim est*] *est enim* Lactantius || 5 *ne* X : -ve V³ | *umidum* RKV : *humidum* V²G || 6 *vim memoriae* in ras. V² || 7 *praeterita*] *preterita* R | *provideat*] *prevideat* V (corr. V²) : *praevident* Lactantius, B² | *complecti*] *conplecti* V || 8 *sola* X : *tota* Ernesti | *nec invenietur*] *nec enim inveniuntur* Lactantii codd. | *unde* KG^{1c}V² Lactantius : *inde* GVR || 9 *a deo*] *adeo* X (sed -eo add. in fine versus G^{1c} erasis duobus litteris in initio versus sequentis) | *quaedam*] *quedam* V (corr. V²) || 10 *seiuncta*] *se iuncta* R || 11 *caeleste*] *celeste* V (corr. V²) || 12 *qui* X : *cum* Nissen : *si* Preller, *Hist. philosophiae Graeco-Romanae*, p. 423 | *intellegitur*] *intelligitur* K || 13 *intellegi* PB : *intelligi* X | *nisi* X : *quam* Salvianus | *mens soluta quaedam* codd. : *mens quaedam est soluta* Augustinus | *libera*] *libere* R | *segregata*] *et segregata* Salvianus : *secreta* Augustinus || 14 *sentiens*] *sentens* R (i add. R^{1c}) | *ipsaque* RGV^cR³ : *ipsaquae* G^{1c}VR | *praedita* GKV^c : *predicta* R : *praedicta* V

e (R 27, U 27, G 986)

RUFINUS, *Recogn. S. Clem.* 8.15 (P.G. 1 col. 1378 Migne = p. 179 Gersdorf): Aristoteles etiam quintum introducit elementum, quod ἀκατονόμαστον, id est incompellabile, nominavit, sine dubio illum indicans qui in unum quatuor elementa coniungens mundum fecerit.

f (U 28)

MICHAEL PSELLUS, *De omnifaria doctrina*, p. 69 n. 131 Westerink: πάντων τῶν ἀστέρων τῶν τε ἀπλανῶν καὶ πλανήτων κατὰ μὲν Πλάτωνα μία οὐσία, ἡ διαυγεστέρα τῶν στοιχείων μερὶς καὶ τὸ οἶον ἐξάφρισμα τούτων, κατὰ δὲ

Ἀριστοτέλην ἢ ἐπίνοια τοῦ πέμπτου σώματος. οὐ γὰρ ἐξονομάζει τὴν οὐσίαν αὐτῶν, ἀλλὰ τὸν πάντα οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας σύμπαντας διὰ τὴν διάφορον κίνησιν πρὸς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πέμπτου σώματος καλεῖ.

1 Cf. Plu. *Plac.* II 3 || 1-3 cf. Pl. *Ti.* 40a, *Epin.* 981 d-e || 3-6 Arist. *Cael.* I 2, 268b 26-269a 7, cf. Plu. *Plac.* II 11, p. 340, 1-2 Diels.

2 καὶ] τῶν τε SW || 5 σ ὑμπαντας] ἅπαντας VR || 5-6 διὰ — στοιχεῖα om. PB || 6 τὰ τέσσαρα στοιχεῖα] τὰ στοιχεῖα τὰ τέσσαρα VR | σώμα] ὄνομα VR

SOBRE LA FILOSOFÍA

TESTIMONIOS

1

FILODEMO, *Sobre la piedad* (= PHerc. 1428), fr. 22.10-12 Henrichs = p. 72 Gomperz = N 1428 (*Herculaneensium Voluminum Collectio Altera*, II, p. 17) = O 1226 (*Dox. Gr.* 539b 8-10) = Speusippus, fr. 57 Tarán: En Aristóteles, en el tercer libro del *Sobre la filosofía*...

2

FILODEMO, *Sobre la piedad* (= PHerc. 1077), col. 38, 1089-1099, pp. 180-1 Obbink: Y consideran²⁷ el beneficio²⁸ del mismo modo que Polieno²⁹ <cuando>, en el primer libro del *Contra el Sobre la filosofía de Aristóteles*, declaró que la naturaleza divina es la causa de que tengamos esos bienes.

3

PRISCIANO LIDO, *Soluciones para Cosroes*, 41.16-42.3: <Nuestras opiniones> han sido tomadas y deducidas del *Timeo* platónico..., y de las obras de Aristóteles *Sobre la física*, *Sobre el cielo*, *Sobre la generación y la corrupción* y *Meteorológicos*; y también, de forma similar, de las que tratan *Sobre el sueño* y *Sobre los sueños*, y de las que están escritas más o menos en forma de diálogos: *Sobre la filosofía* y *Sobre los mundos*.

4

SIMPLICIO, *Comentarios al Sobre el cielo de Aristóteles*, 288.28-289.2: Y que lo divino es eterno, lo testimonian también, dice <Aristóteles>, las doctrinas que aparecen muchas veces en las discusiones contenidas en los estudios divulgativos: que lo divino, que es lo primero y más elevado, es necesario que sea totalmente inmutable, pues si es inmutable, es también eterno. Ahora bien, <Aristóteles> llama “estudios divulgativos” a los destinados por su disposición, desde un principio, a la mayoría, los que precisamente acostumbramos a llamar

²⁷ Los primeros seguidores de Epicuro, cabezas de la escuela.

²⁸ Como se ve por el contexto, y como señala Obbink (1996) 181 n. 8, se trataría del beneficio que los dioses procuran a los hombres.

²⁹ Polieno de Lámpsaco (c. 340- c. 285 a. C.), uno de los primeros discípulos de Epicuro. Cf. D. L. 10.18, 10.24.

“exotéricos”, del mismo modo que llamamos a los más serios “acroamáticos” y “sistemáticos”. De ello habla en los libros *Sobre la filosofía*.

5

ASCLEPIO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 112.16-19: Sobre estos principios, dice <Aristóteles>, ya hemos hablado antes también en la *Física*³⁰, y a continuación, promete hablar de nuevo sobre ellos en el libro alfa minúscula³¹, y también plantear y resolver los problemas relativos a ellos en los libros *Sobre la filosofía*.

³⁰ Cf. Arist. *Física*, II 3, 194b 16ss., donde se habla de las cuatro causas.

³¹ El segundo libro de la *Metafísica*, en cuyo capítulo 2 (994a 1 ss.) se trata de la imposibilidad de la infinitud de causas. No obstante, Aristóteles no explicita que vaya a hablar de las causas en ese preciso libro. Eso es una interpretación de Asclepio. En realidad, las aporías relativas a las causas las trata Aristóteles en el libro III.

FRAGMENTOS

LIBRO I

1

a

SINESIO, *Encomio de la calvicie*, 22.1-4 (p. 229.13-16 Terzaghi): Y si, precisamente, el proverbio es cosa sabia, ¿cómo no habrían de ser sabios aquellos de los que Aristóteles dice que son vestigios de una antigua filosofía desaparecida en las mayores catástrofes de la humanidad, que fueron salvados por su concisión y agudeza?

b

JUAN FILÓPONO, *Exégesis al primer libro de la Introducción a la aritmética de Nicómaco*, 1.1: “Sabiduría” recibió este nombre como si se tratara de una especie de claridad, ya que aclara todas las cosas. Y esta claridad, al ser algo luminoso, recibe su nombre de “luminosidad” y “luz”³² por traer las cosas ocultas a la luz³³. En efecto, como las cosas inteligibles y divinas, según dice Aristóteles, aun siendo lo más luminoso en su misma esencia, nos parecen oscuras y confusas a causa de la agobiante bruma del cuerpo, <los hombres> llamaron con razón “sabiduría” a la ciencia que nos trae dichas cosas a la luz. Y ya que usamos en sentido general las denominaciones “sabiduría” y “sabio”, hay que saber que ambos nombres son homónimos³⁴, pues fueron entendidos por los antiguos en cinco sentidos, que voy a exponer según los menciona también Aristocles³⁵ en los diez libros *Sobre la filosofía*.

Así pues, es preciso saber que los hombres perecen de diversas maneras: por epidemias, carestías, seísmos, guerras, enfermedades de todas clases y otras

³² He intentado usar, como hace Filópono, dos palabras para traducir lo que en griego son, en realidad, dos formas alternativas, una contracta (φῶς) y otra no (φάος), de una misma palabra.

³³ La explicación de Filópono descansa en la pretendida relación etimológica entre “sabiduría”, σάφεια “claridad”, σαφηνίζω “aclarar, mostrar”, φάεος “luminoso, claro”, y φάος/φῶς “luz”.

³⁴ Es decir, comparten una misma denominación (en este caso, una misma raíz), pero poseen diversas definiciones o sentidos, lo que Aristóteles llama λόγος τῆς οὐσίας: *vid.* Arist. *Cat.* 1a. No obstante, como señala Untersteiner (1963) 125-6, no parece tratarse aquí de un caso de pura homonimia, sino más bien de homonimia πρὸς ἓν, como en *Metafísica*, 1030a 32-b 3.

³⁵ Aristocles de Mesina (o Mesenia), filósofo peripatético que vivió a caballo, según la opinión más verosímil, entre los siglos I a. C. y I d. C. Su obra principal y más conocida es el tratado *Sobre la filosofía*, cuyos fragmentos, junto al resto de la obra de Aristocles, han sido editados por Chiesara (2001).

causas, pero, sobre todo, por inundaciones incesantes, como la que se cuenta que hubo en tiempos de Deucalión, que fue grande, pero sin llegar a anegar todo. Pues los pastores y cuantos tenían sus quehaceres en los montes o sus faldas, se salvaron, pero las llanuras y los que habitan en ellas quedaron inundadas³⁶. Así dicen, por ejemplo, que se salvó Dárdano de la inundación, nadando desde Samotracia hasta la que después se llamó Troya, mientras que los que se salvaron del agua, por miedo, habitaron sus faldas, como evidencia también el poeta, cuando dice:

A Dárdano engendró primero Zeus amontona-nubes,
y fundó Dardania, pues todavía la sacra Ilio
no había sido en la llanura fundada, ciudad de hombres mortales,
sino que aún habitaban las faldas del Ida de ricos manantiales.³⁷

El “aún” evidencia que ellos todavía no tenían valor para pasar su vida en las llanuras. Por tanto, estos supervivientes, no teniendo de dónde comer, idearon, urgidos por la necesidad, las cosas que les eran de utilidad³⁸: moler el trigo en las muelas, sembrar y otras cosas semejantes; y llamaron “sabiduría” a esa invención³⁹ que descubrió lo que era útil para las necesidades de la vida, y “sabio”, al autor de la invención.

Idearon a su vez artes

según las sugerencias de Atenea⁴⁰,

como dice el poeta, no surgidas solo para < cubrir > las necesidades de la vida, sino llegando también a < producir > lo bello y civilizado; y a esto lo han vuelto a llamar “sabiduría”, y al descubridor < de aquellas >, “sabio”, como en los versos:

< que > un sabio artífice unió⁴¹,
buen conocedor de su saber gracias a las sugerencias de Atenea⁴².

³⁶ Evocación de Platón, *Timeo*, 22d 7-e 3 y *Leyes*, 677b.

³⁷ *Il.* 20.215-218.

³⁸ Nótese el paralelismo con *Política*, VII 10, 1329b 25ss.

³⁹ Obsérvese que ἐπίνοια designa en griego tanto la facultad de inventar o idear algo como el producto mismo de dicha facultad.

⁴⁰ *Il.* 15.412.

⁴¹ *Il.* 23.712.

⁴² *Il.* 15.412.

En efecto, a causa de la excelencia de los descubrimientos, atribuyeron a la divinidad las invenciones de esas cosas.

Seguidamente, volvieron los ojos a los asuntos políticos e idearon leyes y todo lo que hace que se constituyan las ciudades; y a esta invención la volvieron a llamar “sabiduría”, pues sus <artífices> fueron los Siete Sabios, descubridores de algunas virtudes políticas. A continuación, y prosiguiendo metódicamente, pasaron a los cuerpos mismos y a la naturaleza creadora de estos, y dieron a este <conocimiento> el nombre más específico de “ciencia natural”, y a los <estudiosos> de tales cosas los denominamos “sabios en cuestiones naturales”⁴³. Después, en un quinto momento, alcanzaron <a conocer> las entidades divinas mismas, supramundanas y totalmente inmutables, y llamaron a su conocimiento “suprema sabiduría”.

c

ASCLEPIO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 3.21-33: El orden queda de manifiesto con lo que se ha dicho antes. En efecto, debido a que la naturaleza comienza desde las cosas más perfectas, mientras que a nosotros, a causa de nuestra debilidad, nos resulta excesivo acometer enseguida <el estudio> de las cosas más perfectas, deseamos primero comenzar con las cosas que por naturaleza son posteriores e imperfectas y, de este modo, apresurarnos a alcanzar las perfectas. Por tanto, como en la *Física* se habló de las cosas imperfectas, mientras que aquí de las perfectas, es natural que el presente tratado sea el posterior desde nuestro punto de vista⁴⁴. Y es que ha de saberse que tiene el título de *Sabiduría*, de *Filosofía*, de *Filosofía primera* y de *Metafísica*, porque, tras haberse hablado primero de los objetos de la física, en este tratado se habla de los seres divinos, de modo que ha recibido este título debido al orden <que le corresponde>. <Recibe el título de> *Sabiduría* como si esta fuera una especie de claridad, y, en efecto, las realidades divinas son claras y muy visibles, y <el tratado> habla de ellas. Por eso <Aristóteles> lo llama *Sabiduría*. Ciertamente, también afirma en la *Apodíctica*: “como he dicho en las discusiones sobre sabiduría”.

⁴³ Parece una referencia a los φυσικοί, los estudiosos de las causas y principios de la naturaleza, que en Aristóteles coinciden con los representantes de la filosofía presocrática: cf. p. e. *Metafísica*, I 5, 986b 14, *Sobre el alma*, III 2, 426a 20.

⁴⁴ Es decir, en lo que respecta a nuestro conocimiento de las cosas, no a lo que las cosas son por naturaleza. Las mismas razones didácticas, condicionadas por la capacidad cognoscitiva, para el estudio primero de la *Física* y después de la *Metafísica* las encontramos en Alex. Aphr. in *Metaph.* 171.5-7 y Ammon. in *Metaph.* 1.8-22. Cf. Untersteiner (1963) 132-133.

2

a

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, 1.8.5-9.1: Y Aristóteles, en el primer libro de su obra *Sobre la filosofía*, <dice> que <los magos> eran incluso más antiguos que los egipcios, y que, según ellos, hay dos principios: una deidad buena y otra deidad mala, siendo el nombre de aquella Zeus y Oromasdes, y el de esta, Hades y Arimanio⁴⁵. Y esto también lo afirman Hermipo⁴⁶ en el libro primero de su obra *Sobre los magos*⁴⁷, Eudoxo⁴⁸ en su *Periplo*⁴⁹ y Teopompo⁵⁰ en el libro octavo de sus *Filípicas*⁵¹.

b

PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, 30.3-4: Sin duda, <la magia> se originó allí, en Persia, por obra de Zoroastro, según se conviene entre los autores. Pero no consta de forma fehaciente si solo hubo este <Zoroastro> o hubo después otro⁵². Eudoxo, que pretendía que, entre las escuelas filosóficas, se considerara a aquella⁵³ la más ilustre y la más útil, ha señalado que este Zoroastro existió seis mil años antes de la muerte de Platón. Así <lo afirma> también Aristóteles. Hermipo, que escribió con mucha exactitud acerca de todos los aspectos de este

⁴⁵ Se trata de Ormuz (o Ahura-Mazda) y Arimán, los espíritus primordiales del bien y del mal que, según el zoroastrismo, protagonizaban ciclos escatológicos en los que, primero, gobernaban el universo por turno tres mil años, después luchaban por su dominio otros tres mil y, finalmente, se imponía el espíritu bueno al final del ciclo (sobre los magos, cf. D. L. I 8). Los testimonios relevantes sobre los magos persas en la tradición griega pueden encontrarse en Clemen 1920, Bidez-Cumont 1938 y De Jong 1997.

⁴⁶ Hermipo de Esmirna (s. III a. C.), discípulo de Calímaco y uno de los grandes biógrafos de época alejandrina. Se reconoce en él cierto gusto por la anécdota y un carácter escrupuloso a la hora de recoger datos y citas para sus obras. Su obra *Sobre los magos* fue muy estimada y usada como fuente para el zoroastrismo.

⁴⁷ Fr. 3 Wehrli.

⁴⁸ Eudoxo de Cnido (s. IV a. C.), geógrafo y astrónomo, viajó a Oriente y a Egipto, dando a conocer la ciencia y la filosofía oriental en Grecia.

⁴⁹ Fr. 341 Lasserre. El título completo es Ἡς περιόδος "Periplo alrededor de la tierra", aunque también cabe traducir por "Descripción de la tierra".

⁵⁰ Teopompo de Quíos (380-323 a. C.) es uno de los principales historiadores del siglo IV. Fue discípulo de Isócrates. Junto a unas *Helénicas* en las que continuaba la obra de Tucídides, su obra histórica más importante son las *Filípicas*, en 58 libros, una obra histórica sobre Macedonia y los pueblos conocidos en la época de Filipo II, en la que se incluían amplios *excursus* de carácter mítico, topográfico, cultural, personal, folklórico y descriptivo.

⁵¹ *FGrH* 115 F 64.

⁵² Quizá se trate del Zoroastro de Proconeso que cita el mismo Plinio en 30.8 y que Diels-Kranz (1960¹⁰) 217 identifican con Aristeas de Proconeso.

⁵³ La de los magos.

arte y comentó dos millones de versos compuestos por Zoroastro⁵⁴, añadiendo los títulos de cada uno de sus libros, cuenta que su maestro ... fue Agonaces⁵⁵, que existió en realidad cinco mil años antes de la guerra de Troya.

3

a

JUAN FILÓPONO, *Comentarios al Sobre el alma de Aristóteles*, 186.24-26⁵⁶: <Aristóteles> dijo “los llamados”, porque no parece que los poemas fueran de Orfeo, como aquel mismo afirma en los libros *Sobre la filosofía*. Seguramente, las opiniones sí son de este, pero dicen que las puso en verso Onomácritos⁵⁷.

b

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, 1.38.107: Aristóteles enseña que el poeta Orfeo nunca existió, y los pitagóricos dicen que este poema órfico era de un tal Cércope⁵⁸.

4

a

PORFIRIO, en ESTOBEO, 3.21.26: ¿Qué significa y de quién es el sagrado mandamiento que hay en Pito, que exhorta a conocerse a sí mismos a los que consultan al dios? ... Pero ya sea de Femónos⁵⁹ ... o de Fanótea⁶⁰ ... o una

⁵⁴ Según Isidoro de Sevilla (*Etym.* VIII 9.1), sería Aristóteles quien habría afirmado que Zoroastro compuso dos millones de versos, aunque quizá se trate de un error del mismo Isidoro al tomar la noticia de Plinio.

⁵⁵ Parece que este nombre es una adaptación de Ahura-Mazda. Hermipo se hace eco de la creencia de que era maestro o padre espiritual de Zoroastro (*vid.* Pl. Alc. 1, 122a).

⁵⁶ Comentario al pasaje 410 b 27: “De esto mismo adolece la doctrina contenida en los poemas llamados ‘órficos’, pues dice que el alma penetra desde el universo cuando respiramos, llevada por los vientos”. Tanto este pasaje de Aristóteles, como el de Filópono son considerados también como fragmentos órficos (cf. OF 421 Bernabé).

⁵⁷ Onomácritos de Atenas, intérprete y compilador de oráculos de Museo en la corte de los pisistrátidas (Heródoto, 7.6), aparece en la tradición posterior como autor de poemas órficos, e incluso como introductor de los ritos de Dioniso (p. e. Pausanias, 1.22.7, 8.31.3, 8.37.5, Sexto Empírico, *H.P.* 3.30, M. 9.361, Clemente de Alejandría, *Strom.* 1.21.131.1). Sobre Onomácritos puede verse la reciente edición de H. D’Agostino (2007).

⁵⁸ A este Cércope las fuentes le atribuyen los poemas órficos *Descenso al Hades* y *Discurso sagrado* (Clem. Al. 1.131.5), así como las *Rapsodias* órficas o *Discurso sagrado en 24 rapsodias* (Suda o 654), aunque al menos en este último caso se trata de una atribución pseudónima.

⁵⁹ Pitonisa de Delfos, hija de Apolo o de Delfos, fue la primera, según Pausanias, 10.5.7, en ser intérprete del dios y en componer un hexámetro. Le atribuye la máxima Antístenes de Rodas, añadiendo que después la hizo suya Quilón (*FGrHist.* 508 F 3 = D. L. 1.40).

recomendación de Bías, de Tales o de Quilón⁶¹ ... o que más bien haya que fiarse de Clearco⁶², que considera que es un precepto del Pitio⁶³, y que fue manifestado en oráculo a Quilón como respuesta a la pregunta de qué es lo mejor que pueden aprender los hombres; o que incluso antes de la época de Quilón ya estuviera inscrito en el templo construido después del <templo> de plumas y del broncíneo⁶⁴, como ha dicho Aristóteles en los libros *Sobre la filosofía*...

b

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas*, 1.14.60.3: Algunos suponen que el “conócete a ti mismo” es de Quilón, mientras Cameleonte, en su obra *Sobre los dioses*⁶⁵, <lo supone> de Tales, y Aristóteles, de la Pitia.

5

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas*, 1.14.61.1: A su vez, atribuyen a Quilón, el lacedemonio, el “nada en demasía”; pero Estratón, en su obra *Sobre los descubrimientos*⁶⁶, adscribe la máxima a Sodamo de Tegea⁶⁷, mientras que Dídimo⁶⁸ lo asigna a Solón ... Por otra parte, el “fía y será tu ruina” <lo cita>

⁶⁰ Esposa de Ícaro, que, según otra tradición transmitida por Clemente Al. *Strom.* 1.16.80.3, también fue la inventora, junto con Temis, del hexámetro.

⁶¹ Bías o Biante de Priene, Tales de Mileto y Quilón de Esparta (los tres del s. VI a. C.) se cuentan entre los Siete Sabios de Grecia.

⁶² Fr. 69a-c Wehrli. Clearco de Solos (s. IV a. C.), discípulo de Aristóteles, escribió entre otras obras una colección de máximas y proverbios, transcribiendo unos 150 preceptos delficos.

⁶³ No está claro si se refiere al dios pitio, es decir, Apolo, o al oráculo pitio de Delfos.

⁶⁴ El “templo de plumas” es una referencia al segundo templo delfico que, según Pausanias (10.5.9), se construyó con plumas y cera de abejas. El “broncíneo” es el tercero (Paus. 10.5.11), que es el que precede al cuarto templo, hecho de piedra y construido por Trofonio y Agamedes, del que dice Pausanias que ardió en el año 1º de la Olimpiada 58ª (548 a. C.). Este parece ser aquel en el que, según Aristóteles, estaría inscrito el lema “conócete a ti mismo”, pues el quinto, llamado “templo de los Alcmeónidas” y acabado de construir en el 510 a. C., sería ya posterior a Quilón, quien habría vivido a mediados del siglo VI.

⁶⁵ Fr. 2a Wehrli. Cameleonte de Heraclea (s. IV-III a. C.) fue un filósofo peripatético, autor de obras anecdóticas sobre literatura y también de otras filosóficas en la más pura tradición aristotélica.

⁶⁶ Fr. 147 Wehrli. Estratón de Lámpsaco (s. III a. C.), cabeza de la escuela peripatética a la muerte de Teofrasto, conocido sobre todo por su doctrina sobre el vacío y sus obras de filosofía natural. Su obra *Sobre los descubrimientos* debió contener, además de información sobre descubrimientos e invenciones técnicas, espacio para la atribución de máximas (cf. Clem. Al., *Strom.* 1.16).

⁶⁷ Muy poco se sabe de él. Se le atribuye la inscripción de la máxima en el templo de Atenea en Tegea.

⁶⁸ Dídimo de Alejandría (s. I a. C.), gramático y erudito, autor muy prolífico e importante sobre todo por su labor de compilador y comentarista de obras de autores anteriores, labor que fue

Cleómenes⁶⁹ en su obra sobre Hesíodo ... Aristóteles y sus seguidores lo consideran de Quilón⁷⁰, pero Dídimo⁷¹ afirma que la exhortación es de Tales.

6

Etymologicon Magnum, 722.16: “Sofista”: propiamente, el que ejercita la sabiduría; Aristóteles llama “sofistas” a los siete sabios.

7

PLUTARCO, *Contra Colotes*, 1118 c: Y de las inscripciones de Delfos, pasaba por ser la más divinamente inspirada la de “conócete a ti mismo”, que, como ha dicho Aristóteles en sus <diálogos> platónicos, fue la que originó en Sócrates esa clase <suya> de cuestionamiento e investigación.

8

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, 2.23.9-11: Aristóteles dice que <Sócrates> fue a Pito⁷²; y también <fue> al Istmo, como <dice> Favorino en el primer libro de su obra *Cosas memorables*⁷³.

9

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, 10.45-46: Unos dicen que el movimiento existe, y otros que no existe ... 46. Que no existe <lo afirman> los acólitos de Parménides y Meliso, a los que Aristóteles ha llamado “inmovilizadores de la naturaleza” y “antinaturalistas”; “inmovilizadores”, a partir de la inmovilidad,

muy utilizada por los antiguos escoliastas. Se le conoce también por su compilación de proverbios, de origen peripatético, que puede estar en la base de la cita (Untersteiner [1963] 80), aunque Schmidt (1854) 372-373 cree que la fuente es su obra <Escritos> *convivales* (συμποσιακά). El hecho de que Clemente cite dos veces a Dídimo lleva a pensar a Schmidt que el conjunto de la cita sobre los Siete Sabios de Clemente proceda de Dídimo, quien a su vez la tomaría del peripatético Demetrio de Falero.

⁶⁹ No sabemos de quién se trata exactamente. ¿El filósofo cínico autor de una obra sobre pedagogía y discípulo de Crates citado por D. L. 6.75, 95 o el rapsodo que recitó las *Purificaciones* de Empédocles en Olimpia (D. L. 8.63)?

⁷⁰ 11 A 2 DK.

⁷¹ P. 373 Schmidt. También atribuye la máxima a Tales Demetrio de Falero, fr. 114 Wehrli y Ausonio, *Representación de los Siete Sabios*, 7.180.

⁷² Denominación alternativa de Delfos. Cf. fr. 4a.

⁷³ Fr. 2 Mensching = 33 Barigazzi. Favorino (s. I-II d. C.), sofista, filósofo y prolífico escritor, fue un precursor del tipo de obra miscelánea que tuvo su continuidad en Ateneo y Eliano. Sus *Cosas memorables* trataban de anécdotas e historias sobre filósofos.

y “antinaturalistas”, porque, al afirmar que nada se mueve, negaron la naturaleza, que es principio del movimiento⁷⁴.

LIBRO II

10

a

PROCLO, en JUAN FILÓPONO, *Sobre la eternidad del mundo*, 31.17-32.8 Rabe: Y es posible que este hombre⁷⁵ no haya rechazado ninguna de las doctrinas de Platón tanto como la teoría de las Formas, no solo en sus escritos lógicos, donde llama a las Formas cotorreos, sino también en los éticos, donde polemiza contra el Bien en sí, y en los físicos, donde no considera posible atribuir las generaciones a las Formas, como dice en el *Sobre la generación y la corrupción*, y en mucha mayor medida en la *Metafísica*, porque se ocupa de los principios y se extiende en largas objeciones a las Formas en los primeros, en los intermedios y en los libros finales del tratado, y también en los diálogos, donde ha dejado muy claro que no puede simpatizar con aquella doctrina, aun cuando alguien crea que él la contradice por ánimo de polémica.

b

PLUTARCO, *Contra Colotes*, 1115 b-c: E incluso respecto de las Formas, a propósito de las cuales censura⁷⁶ a Platón, Aristóteles, por criticar por doquier y aducir contra ellas toda <posible> dificultad en sus apuntes éticos, en los físicos o a lo largo de sus diálogos exotéricos, les pareció a algunos más polémico que filosófico al desacreditar estas doctrinas, como si se propusiera desdeñar la filosofía de Platón, ¡tan lejos estaba de seguirla!

11

a

⁷⁴ Sobre la naturaleza como principio del movimiento, cf. *Física*, II 1, 192b 21, VIII 3, 253b 5.

⁷⁵ Aristóteles.

⁷⁶ No está claro cuál es el sujeto de este verbo. Unos creen que Colotes, el epicúreo contra el que polemiza Plutarco en el contexto al que pertenece el pasaje, mientras otros, Aristóteles. El texto griego no permite dilucidarlo.

SIRIANO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 159.33-160.5 Kroll⁷⁷: Muy bien se ha percatado nuestro filósofo⁷⁸ de que, aunque haya reunido tan gran número de bromas contra los dominados por la admiración de la antigua filosofía⁷⁹, nada ha conseguido, pues él ha emprendido todos los ataques contra los números compuestos de unidades⁸⁰, pero ninguno de los números divinos⁸¹ es de tal clase, sino sólo el número matemático. Pues que también él reconoce no haber dicho nada contra las tesis de aquellos⁸² y que en absoluto entiende los Números Ideales, si son diferentes de los matemáticos, lo testimonia lo que se dice en el segundo libro del *Sobre la filosofía*, que es de este tenor: “De modo que si las Formas son otra clase de número, no matemático, no podemos tener ninguna comprensión de él, pues ¿quién, de entre la mayoría de nosotros, comprende otra clase de número?”. De modo que también ahora⁸³ ha dirigido sus críticas contra los muchos que no conocen otro número que el compuesto de unidades, mientras que no llega a comprender en absoluto el principio del que procede el pensamiento de aquellos hombres divinos⁸⁴.

b

ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 117.23-118.1 Hayduck⁸⁵: <Aristóteles> expone la opinión de estos⁸⁶, que también ha referido en los libros *Sobre la filosofía*. En efecto, queriendo éstos reducir los seres —pues con “los seres” <Platón> quiere decir siempre entidades—, queriendo reducir estos seres a los principios que habían propuesto —principios de los seres eran para ellos lo Grande y lo Pequeño, a los que llamaban “Díada indefinida”—, y proponiéndose reducir todo a esta, llamaron principios de la longitud a lo Corto

⁷⁷ Comentario a *Metaph.* XIII 9, 1086a18: “Pero, acerca de los números, son suficientes las dificultades y las conclusiones <mencionadas>, pues con más argumentos podría persuadirse más al ya convencido, pero no se persuadiría al que no lo está”.

⁷⁸ Aristóteles.

⁷⁹ Los platónicos.

⁸⁰ Se refiere, naturalmente, al número matemático.

⁸¹ Es decir, los Números Ideales.

⁸² De los platónicos. Heitz (1869) 34 *ad loc.*, seguido por Rose (1886³) 27 *ad loc.*, precisa que la referencia es a los platónicos anteriores a Jenócrates. Este discípulo de Platón identificaba el Número Ideal con el matemático (Arist. *Metaph.* XIII 6, 1080b 22-23).

⁸³ En el pasaje de la *Metafísica* objeto de comentario.

⁸⁴ Se refiere Siriano a los filósofos aludidos anteriormente, los platónicos, tenidos en alta estima por un neoplatónico como él.

⁸⁵ Comentario a Arist. *Metaph.* I 9, 992a 10-13: “Queriendo reducir las entidades a los principios, derivamos la longitud de lo corto y de lo largo”.

⁸⁶ Los platónicos. Por la siguiente frase, parece deducirse que Aristóteles exponía en el diálogo la postura platónica en relación con los primeros principios: cf. Wilpert (1955) 108.

y a lo Largo, por cuanto la longitud tiene su origen en algo largo y algo corto, que son algo grande y pequeño, o por cuanto toda línea está en una u otra de estas cosas; y <principios> de la superficie a lo Estrecho y a lo Ancho, que también son ellos mismos algo grande y pequeño.

c

ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, I 2, 404b 16-24: Del mismo modo, también Platón, en el *Timeo*⁸⁷, concibe el alma como compuesta de los elementos, pues <según él> lo semejante se conoce por lo semejante, y las cosas <cognoscibles> derivan su ser de los principios. De forma similar, también en los libros llamados *Sobre la filosofía* se ha especificado que el viviente en sí deriva su ser de la Forma misma de Uno y de la Longitud, Anchura y Profundidad primeras, y que ocurre del mismo modo con los demás seres. Pero también <se plantea> de otro modo: el entendimiento es el Uno, mientras que el conocimiento es la Díada —pues llega, por un único camino, <de una premisa> a una sola conclusión—, y la opinión⁸⁸ es el número de la superficie y la sensación el del sólido. Los Números, pues, se definen, por un lado, como las Formas mismas y los principios, y, por otro, derivan su ser de los elementos.

d

SIMPLICIO, *Comentarios al Sobre el alma de Aristóteles*, 28.7-9 Hayduck: <Aristóteles> llama ahora *Sobre la filosofía* a los apuntes *Sobre el bien* escritos por él a partir de las conversaciones de Platón, en los que refiere las opiniones sobre los seres de los pitagóricos y de Platón.

e

JUAN FILÓPONO, *Comentarios al Sobre el alma de Aristóteles*, 75.34-76.1 Hayduck: <Aristóteles> llama *Sobre la filosofía* a la obra titulada *Sobre el bien*. En ella, Aristóteles refiere las conversaciones no escritas de Platón. Este libro suyo es auténtico, pues en él refiere la opinión de Platón y de los pitagóricos sobre los seres y los principios mismos.

f

⁸⁷ *Timeo*, 34c-36d.

⁸⁸ Entiéndase, la facultad de opinar.

PSEUDO-ALEJANDRO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 777.16-21 Hayduck⁸⁹: <Aristóteles> afirma que no todos introdujeron el principio correspondiente al Uno de la misma manera, sino que unos, por un lado, decían que los Números en sí aportan las Formas a las magnitudes <geométricas>, como, por ejemplo, la Díada, a la línea; la Tríada, a la superficie; y la Tétrada, al sólido⁹⁰ —ya que <Aristóteles> refiere tales opiniones sobre Platón en los libros *Sobre la filosofía*, por eso ha expuesto aquí⁹¹ el pensamiento de estos⁹² breve y concisamente—, mientras que otros, por otro lado, concebían la Forma de estas magnitudes por su participación en el Uno.

LIBRO III

12

a

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, 9.20-23: Aristóteles decía que el concepto de los dioses había surgido en los hombres de dos principios: de las circunstancias del alma y de los fenómenos celestes. En concreto, de las circunstancias del alma causadas por las inspiraciones⁹³ y capacidades adivinatorias que surgen de ella en los sueños. “Pues cuando”, dice, “el alma se vuelve hacia sí misma mientras duerme, entonces recobra su propia naturaleza, y adivina y predice el futuro. Tal es su condición también en el momento de la muerte, al separarse del cuerpo”. De hecho, él aprueba al poeta Homero por haber observado este hecho, pues ha representado a Patroclo, en el momento de morir, prediciendo la muerte de Héctor⁹⁴; y a Héctor prediciendo el fin de

⁸⁹ Comentario a XIII 9, 1085a 7: “De carácter similar son también las dificultades que surgen acerca de los géneros posteriores al Número: la línea, la superficie y el cuerpo. En efecto, algunos los hacen derivar de las Formas de lo Grande y de lo Pequeño; por ejemplo, de lo Largo y de lo Corto, las longitudes; de lo Ancho y de lo Estrecho, las superficies; de lo Alto y de lo Bajo, los sólidos. Todas estas son Formas de lo Grande y de lo Pequeño. Otros, en cambio, consideran el principio de tales cosas correspondiente al Uno, de otra manera”.

⁹⁰ Es decir, los Números ideales constituirían la Forma de las magnitudes geométricas: la Díada, de la línea; la Tríada, de la superficie; y la Tétrada, del sólido.

⁹¹ Es decir, en el pasaje de la *Metafísica* objeto de comentario.

⁹² Los platónicos.

⁹³ Estados de frenesí o de intensa emotividad que afectan al alma por acción externa, normalmente, de un dios.

⁹⁴ *Il.* 16.851-4.

Aquiles⁹⁵. “De estos hechos, pues, —dice él— los hombres sospecharon que existe algo divino, semejante en sí mismo al alma y el más dotado de conocimiento de todos los seres”. Pero también <surgió este concepto> de los fenómenos celestes, pues, al contemplar el sol realizando su revolución durante el día, y el movimiento bien ordenado de los demás astros por la noche, pensaron que existe un dios causante de tal movimiento y de tan perfecto orden. Y lo mismo <pensó> también Aristóteles.

b

CICERÓN, *Sobre la adivinación*, 1.30.63: Por tanto, cuando el espíritu es separado por el sueño de su unión y contacto con el cuerpo, entonces se acuerda del pasado, discierne el presente y prevé el futuro; pues el cuerpo del durmiente yace como el del muerto, pero su espíritu está activo y vive ... Por tanto, en el momento de aproximarse la muerte, este es mucho más profético ... 64. Que los moribundos adivinan lo confirma también Posidonio⁹⁶ con este ejemplo que aduce ... 65. De este hecho se sigue el caso de Cálano, del que antes he hablado, y el del Héctor homérico, que, moribundo, anuncia a Aquiles su próxima muerte.

13

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, 9.26-27: Algunos, que han sido testigos del movimiento inalterable y bien ordenado de los cuerpos celestes, afirman que de él tuvo su origen el concepto de los dioses por primera vez; pues, igual que si alguien, sentado en el Ida troyano, hubiera contemplado al ejército de los helenos aproximarse por la llanura en perfecto orden y formación,

primero los jinetes con sus caballos y carros,
y detrás los infantes ...⁹⁷,

tal persona habría concebido sin duda el pensamiento de que hubo alguien que dispuso ese orden y que exhortó a los guerreros a formar así, como Néstor o algún otro héroe que sabía

⁹⁵ Il. 22.356-60. De esta extendida creencia en la especial capacidad del moribundo para predecir el futuro se hace eco también Sócrates en Platón, *Apología*, 39c y Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 30.

⁹⁶ Fr. 108 Edelstein-Kidd.

⁹⁷ Il. 4.297-298.

ordenar caballos y hombres portadores de escudos,⁹⁸

y, de la misma manera que el experto en naves, en cuanto ve de lejos una nave impulsada por un viento favorable y con todas las velas bien dispuestas, comprende que hay alguien dirigiéndola y conduciéndola a los puertos designados, así también los que primero miraron al cielo y observaron el Sol recorriendo su curso desde levante hasta poniente, y las bien ordenadas danzas de las estrellas, buscaron al hacedor de este bellísimo orden, pues sospechaban que este no se producía de suyo, sino por obra de una naturaleza superior e incorruptible, que era dios.

14

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, 2.37.95-96: Aristóteles, de hecho, dice muy claramente: “Si existieran quienes hubieran vivido siempre bajo tierra en buenas e iluminadas moradas, que estuvieran adornadas con estatuas y pinturas, y provistas de todas las cosas que poseen en abundancia los que son considerados afortunados; pero que, en cambio, no hubieran salido nunca a la superficie, mas hubieran oído la noticia y el rumor de que existía una cierta naturaleza y potencia divinas; y que luego, en algún momento, tras abrirse las fauces de la tierra, pudieran salir y escapar de aquellas sedes escondidas hasta este lugar donde habitamos, y vieran de repente la tierra, los mares y el cielo, y conocieran la magnitud de las nubes y la fuerza de los vientos, y miraran al Sol y se dieran cuenta no solo de su grandeza y belleza, sino también de su poder, ya que produce el día difundiendo su luz por todo el cielo, y, cuando la noche hubiera oscurecido la tierra, contemplaran todo el cielo adornado y engalanado de estrellas, y la diferencia de luminosidad de la Luna, ora creciente, ora menguante, y el orto y el ocaso de todos ellos, y sus cursos constantes e inmutables por toda la eternidad: cuando vieran esto, pensarían sin duda tanto que los dioses existen, como que estas grandes cosas son obra suya”. Esto es lo que dice él.

15

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegorías de las leyes*, 3.97-99 Cohn: Los primeros <filósofos> investigaron el modo en que hemos tomado conciencia de lo divino.

⁹⁸ Il. 2.554.

Posteriormente, quienes eran reputados como los mejores filósofos, dijeron que a partir del mundo, de sus partes y de las propiedades inherentes a ellas, hemos captado su causa⁹⁹. Pues, igual que si alguien viese una casa construida de forma esmerada, con sus vestíbulos, pórticos, estancias para hombres y mujeres, y sus otras dependencias, se formaría la idea de un artífice¹⁰⁰, pues pensaría que la casa no podría llevarse a cabo sin arte ni constructor —y lo mismo si se trata de una ciudad, de una nave y de toda obra mayor o menor—, así también, si alguien viniera a este mundo como a una enorme casa o una ciudad, y contemplara el cielo recorriendo su ciclo y abarcando todo dentro de sí: planetas y estrellas fijas que se mueven idéntica y uniformemente de un modo melodioso, armónico y útil para el universo; y <contemplara> la tierra, a la que tocó en suerte la región intermedia, y las corrientes de agua y de aire formadas entre ambos¹⁰¹; e incluso los seres vivos, tanto mortales como inmortales¹⁰², así como las diferentes variedades de plantas y frutos, concluiría seguramente que estas cosas no se han creado sin un arte perfecto, sino que existía y existe un hacedor de todo ello: Dios. Quienes razonan así captan a Dios a través de su sombra¹⁰³, pues conciben al artífice a través de sus obras.

16

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre premios y castigos*, 41-43 Cohn: Pero si algunos también, mediante la ciencia, han podido formarse una imagen del hacedor y soberano del universo, han procedido, como suele decirse, de abajo a arriba. Pues, adentrándose en este mundo como en una ciudad bien legislada, y contemplando la tierra inmóvil, montañosa y llana, repleta de cultivos, árboles y frutos, así como de toda clase de animales; y los mares extendidos sobre ella, y los lagos y ríos nacidos de sus propias fuentes y con aguas torrenciales; y la templanza del aire y de los vientos; y los cambios armoniosos de las estaciones del año; y, sobre todos ellos, el Sol, la Luna, los planetas, las estrellas fijas y el cielo entero organizado con su propio ejército <alineado> en grupos, un verdadero mundo que gira en este mundo; y entonces, quedándose admirados y estupefactos, concibieron un pensamiento consecuente con las cosas

⁹⁹ Es decir, la divinidad.

¹⁰⁰ Cf. el mismo motivo en Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, 2.5.15.

¹⁰¹ Cielo y tierra.

¹⁰² Los astros, *vid.* fr. 31a y e.

¹⁰³ Es decir, de su *ἄγος*, que, según dice Filón en 3.96, es el instrumento del que se vale Dios para crear el cosmos, siendo, además, arquetipo de todas las cosas creadas. Esta sería una vía inferior de conocimiento de dios.

observadas: que tantas bellezas y tan extraordinarias por su disposición no se han generado producidas por sí mismas, sino por obra de un artífice creador del mundo; y que existe necesariamente una providencia, pues es ley de naturaleza que el creador se cuide de lo generado. Pero estos hombres divinos y distintos de los demás han procedido, como he dicho, de abajo arriba, como por una escala celeste, descubriendo, mediante un razonamiento verosímil, al artífice a partir de sus obras.

17

a

SÉNECA, *Cuestiones naturales*, 7.29.3-30.1: Que todo esto sea verdad¹⁰⁴, lo saben los dioses, a los que corresponde el conocimiento de la verdad. A nosotros solo nos es posible escudriñar esas cosas y penetrar, mediante conjeturas, en lo oculto, sin confianza en descubrirlas, pero tampoco sin esperanza. Aristóteles dice muy acertadamente que nunca debemos ser más respetuosos que cuando se trata sobre los dioses. Si entramos en los templos arreglados, si al acercarnos a un sacrificio bajamos el rostro, si recogemos la toga, si damos en todo prueba de discreción, ¿cuánto más deberemos hacer esto cuando discutimos sobre constelaciones, sobre estrellas o sobre la naturaleza de los dioses, para que no hagamos, imprudentemente, afirmaciones por ignorancia o digamos falsedades a sabiendas?

b

PLUTARCO, *Sobre la serenidad del alma*, 477 c-e: El mundo, en efecto, es el templo más sagrado y apropiado para un dios. El hombre es introducido en él a través del nacimiento, no como observador de estatuas inmóviles y esculpidas con las manos¹⁰⁵, sino de aquellas realidades que ha alumbrado el divino entendimiento, dice Platón¹⁰⁶, como imitaciones sensibles de las cosas inteligibles, y que son poseedoras de un principio innato de vida y de movimiento¹⁰⁷: el Sol, la Luna, las estrellas, los ríos que siempre vierten agua nueva, y la tierra que produce el sustento de plantas y animales. Y siendo la vida una iniciación a estas cosas y el ritual iniciático más perfecto, ha de estar

¹⁰⁴ Lo que Séneca acaba de decir sobre el movimiento de los cometas.

¹⁰⁵ Es decir, de imágenes de los dioses tradicionales: cf. Platón, *Leyes*, 930e-931a.

¹⁰⁶ Ningún pasaje platónico concuerda exactamente con lo que aquí le atribuye Plutarco a Platón. Quizá se refiera, como suele señalarse, a *Timeo*, 92c y *Epínomis*, 983e-984a.

¹⁰⁷ Es decir, su alma: *vid.* Platón, *Leyes*, 898d.

llena de serenidad y de gozo ... En estas <ceremonias> nos sentamos, silenciosos, en actitud respetuosa, pues nadie se queja cuando se inicia <en ellas>, ni se lamenta mientras contempla las fiestas píticas o mientras bebe en las de Crono; pero los hombres violan aquellas ceremonias que la divinidad dirige y en las que nos inicia, consumiendo la mayor parte de su vida entre quejas, pesares y penosos afanes.

18

a

SINESIO, *Dión*, 47d-48a (p. 253.23-254.13 Terzaghi): En cambio, los que recorren la otra vía¹⁰⁸, que se estima que es de una solidez diamantina —asúmase, como así ocurre, que algunos de ellos alcancen su objetivo—, a mí me parece que no han recorrido ninguna vía. Pues, ¿cómo sería esto posible en una <vía> en la que no se muestra ningún progreso gradual, ni un primer <grado>, ni un segundo, ni un orden? Y es que, en efecto, su modo de actuar se parece al furor báquico, al salto de un arrebatado o poseído por un dios, así como el llegar al último <grado de conocimiento> sin recorrer <la vía que llega a él> y llegar a estar más allá de la razón¹⁰⁹ sin haber obrado racionalmente. Pues la experiencia sagrada¹¹⁰ no es como una competencia del conocimiento o un proceso de la mente, ni es como estar primero en un estado y después en otro, sino que, por comparar lo grande con lo pequeño, es como Aristóteles estima: que los iniciados en los misterios no tienen que aprender nada, sino sentir experiencias y ponerse en un cierto estado, una vez que, evidentemente, hayan llegado a ser aptos para ello.

b

MIGUEL PSELO, *Escolio a Juan Clímaco*, 30.2.7-17 Gautier: He prometido enseñaros lo que he aprendido, no lo que he experimentado ... Pues toda escritura, tanto la inspirada por Dios, como la parte restante de procedencia profana, se divide en dos clases: la didáctica y la mística. La primera accede a los hombres por el oído, mientras que la segunda, cuando el entendimiento mismo experimenta una iluminación: es lo que Aristóteles denominó, precisamente, “místico” y

¹⁰⁸ Una de las vías que, para Sinesio, conducen al conocimiento de Dios: la vía del éxtasis o de la contemplación divina, cuyo acceso a Dios está exento de toda actividad racional y de todo progreso en el conocimiento. La otra vía es la racional, que requiere del uso del entendimiento y de la razón.

¹⁰⁹ Pues el conocimiento de la divinidad estaría más allá del alcance de la razón, según Sinesio.

¹¹⁰ Es decir, la contemplación de la divinidad.

“semejante a los ritos eleusinos”, pues, en ellos, el iniciado en la contemplación recibía una impresión, pero no enseñanzas. Por tanto, quien ha admitido, gracias a la facultad automotriz, la inmortalidad del alma, ha obtenido una instrucción didáctica, pero no iniciática; en cambio, si alguien, usando los ojos de su propio entendimiento, ha visto el alma en sí misma o, incluso sin haberla contemplado, ha admitido inmediatamente en su entendimiento la inmortalidad de esta, entonces ha experimentado <una iluminación> y está iniciado.

19

SIMPLICIO, *Comentarios al Sobre el Cielo de Aristóteles*, 288.28-289.15¹¹¹: Y que lo divino es eterno, lo testimonian también, dice <Aristóteles>, las doctrinas que aparecen muchas veces en las discusiones contenidas en los estudios divulgativos: que lo divino, que es lo primero y más elevado, es necesario que sea totalmente inmutable, pues si es inmutable, es también eterno. Ahora bien, <Aristóteles> llama “estudios divulgativos” a los destinados por lo regular, desde un principio, a la mayoría, los que precisamente acostumbramos a llamar “exotéricos”, del mismo modo que llamamos a los más serios “acroamáticos” y “tratados”. De ello habla en los libros *Sobre la filosofía*.

En efecto, en general, donde hay algo mejor, hay también algo óptimo; y, puesto que entre los seres <siempre> hay uno mejor que otro, entonces hay también uno óptimo, que será la divinidad. Por tanto, si lo que cambia, cambia por obra de otro o por sí mismo, y si <cambia> por obra de otro, es por obra de otro mejor o peor, mas si <cambia> por sí mismo, es porque <cambia> para algo peor o porque desea algo más bello, la divinidad, ni tiene algo mejor que sí misma por obra de lo cual vaya a cambiar —porque ese algo sería más divino—, ni es lícito que lo mejor sufra la acción de lo peor; además, si <sufriera> la acción de lo peor, recibiría algo malo, pero nada malo hay en ella. Por otro lado, tampoco cambia por sí misma porque desee algo más bello, pues no carece de ninguna de las bondades que le son propias; ni tampoco <cambia> para algo peor, cuando ni siquiera un hombre se hace peor a sí mismo voluntariamente, ni tiene tampoco nada malo que pudiera recibir a consecuencia de un cambio para peor. Aristóteles tomó esta demostración del segundo libro de la *República* de Platón¹¹².

¹¹¹ El primer párrafo de este fragmento corresponde con el testimonio 3.

¹¹² *República*, 380d-381e.

ARISTÓTELES, *Física*, II 2, 194a 27-36: Además, es propio de la misma <ciencia>¹¹³ el estudio de aquello para lo cual <una cosa es> o el fin y cuantas cosas son en función de este. Y es que la naturaleza es fin y aquello para lo cual <una cosa es>, pues si hay un fin de las cosas que tienen un movimiento continuo, este <fin> será tanto su término como aquello para lo cual <se produce ese movimiento>¹¹⁴. Eso es lo que al poeta le llevó a decir a modo de chanza:

tiene el fin para el cual nació¹¹⁵,

ya que no todo término puede aspirar a ser un fin, sino solo el mejor. En efecto, las artes hacen su materia: unas, completamente, y otras, <haciéndola> fácil de trabajar, y nosotros usamos las cosas como si todas estuvieran en función de nosotros —pues, en cierto modo, también nosotros somos un fin, ya que “el para lo cual” tiene un doble sentido; <de ello> se ha hablado en los libros *Sobre la filosofía*—.

Escolio a los Proverbios de Salomón, cód. París, gr. 174, fol. 46 a: De Aristóteles: “O hay un único principio o hay muchos. Si hay uno, tenemos lo que buscamos; mientras que si hay muchos, o están ordenados o desordenados. Ahora bien, si están desordenados, más lo estarán las cosas que derivan de ellos, y el mundo no será un mundo ordenado sino desorden, y existirá lo contrario a la naturaleza, no lo conforme a la naturaleza; en cambio, si están ordenados, o se ordenaron por sí mismos o por alguna causa externa; mas si se ordenaron por sí mismos, tienen algo común que les une, y eso es el principio”.

¹¹³ La física, que se ocupa del estudio de dos naturalezas: la forma, que es el fin de la cosa, y la materia, que es el medio necesario para el cumplimiento de este fin.

¹¹⁴ J. L. Calvo (1996) ad loc. n. 18, distingue de forma precisa ambos sentidos de fin: “Aristóteles está distinguiendo aquí el concepto de τελευτή del de τέλος. El primero es pura y simplemente el término o final de un proceso, el segundo es la finalidad del mismo, o el término mejor, pero en realidad es el propio Aristóteles quien crea una polaridad entre ambas palabras que no tienen en el griego ordinario; polaridad en la que se atribuye a ἄλος un sema positivo, que en realidad tienen ambas (τελευτή es simplemente un término más restringido estadísticamente y más poético)”.

¹¹⁵ Esto es, la muerte. Juan Filópono (*Comentarios a la Física*, 236.7) atribuye este verso a Eurípides, y, en efecto, a él se atribuye en la edición canónica de Kannicht (*TrGF* 5, 889b). Anteriormente se creía que pertenecía a un poeta cómico anónimo: *Comicorum Atticorum Fragmenta*, III 493, fr. 447 Kock.

22

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo*, 10-11 Cohn: En cambio, Aristóteles, que con espíritu piadoso y devoto se oponía <a esta opinión>¹¹⁶, decía que el mundo era ingénito e imperecedero, y acusaba de terrible ateísmo a quienes referían lo contrario, los cuales creían que un dios visible tan grande, que comprende el Sol, la Luna y, verdaderamente, el restante panteón de los planetas y las estrellas fijas, en nada se distingue de los objetos hechos por la mano del hombre. Y con gran sarcasmo decía, como se sabe, que en otro tiempo había temido que su casa fuera derribada por violentos vientos, o por desmedidas tormentas, o por el paso del tiempo, o por negligencia en su conveniente cuidado, pero que ahora se cernía sobre él un temor mayor de quienes abatían con su discurso el mundo entero.

23

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo*, 20-24 Cohn: Por reverencia al dios visible, debemos poner en primer lugar, comenzando según un criterio propio, los argumentos que prueban que <el mundo> es ingénito e indestructible. Para todas las cosas que admiten destrucción, hay dos causas que preceden a su ruina: una interna y otra externa. Así, por ejemplo, encontrarás que el hierro, el bronce y las sustancias de esta clase desaparecen por sí mismas cuando las devora la herrumbre que se extiende a modo de plaga corrosiva, mientras que <desaparecen> por causas externas, cuando son destruidas por el ímpetu violento del fuego al consumirse en el incendio de una casa o de una ciudad. También, y del mismo modo, sobreviene la muerte a los seres vivos por causa de sí mismos cuando enferman, mientras que <les sobreviene> por causas externas cuando son degollados, lapidados, quemados o sufren una muerte impura por ahorcamiento. Y si también es destruido el mundo, por fuerza habrá de serlo o por un poder externo o por otro interno a él. Pero ni lo uno ni lo otro es posible. En efecto, nada hay externo al mundo, pues todas las cosas han contribuido a su plenitud. Por tanto, <el mundo> será uno, total y libre de vejez: uno, porque si algo hubiera quedado fuera, se habría generado otro <mundo> semejante al que hay ahora; total, ya que todo el ser ha sido consumido en él; y libre de vejez y de enfermedad, puesto que los cuerpos

¹¹⁶ La opinión que defendía la generación y destrucción del mundo, defendida, como señala Filón en § 8, por Demócrito, Epicuro y los estoicos.

sujetos a las enfermedades y a la vejez se arruinan por el calor, el frío y las restantes fuerzas opuestas que se abaten con virulencia desde el exterior, pero ninguna de estas, escapándose, rodea y ataca <el mundo>, pues todas, sin excepción, quedan encerradas dentro sin que ninguna parte se separe. Y si existiese acaso algo externo, sería o un vacío absoluto o una naturaleza impasible, incapaz de padecer o de hacer nada. Por otro lado, tampoco será destruido el mundo por una causa interna: primero, porque la parte sería mayor y más poderosa que el todo, lo que es el máximo absurdo, pues el mundo, valiéndose de su poder insuperable, rige todas sus partes sin ser regido por ninguna de ellas. Además, porque, habiendo dos causas de destrucción, la interna y la externa, las cosas que pueden sufrir una, son del todo susceptibles también de padecer la otra. Esta es la prueba: una vaca, un caballo, un hombre y seres vivos semejantes, puesto que están expuestos por naturaleza a morir por efecto del hierro, morirán también de enfermedad. Pues es difícil, más bien imposible, encontrar lo que, expuesto por naturaleza a sufrir la causa externa de destrucción, esté completamente libre de <padecer> la interna. Por tanto, se ha demostrado que el mundo ni será destruido por una causa externa, pues no queda fuera de él absolutamente nada, ni por una interna, en virtud de la demostración deducida anteriormente según la cual lo sujeto a una causa está expuesto por naturaleza a sufrir también la otra.

24

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo*, 28-34 Cohn: Tal <argumento>¹¹⁷ tiene otro planteamiento. Todos los compuestos que se destruyen, se disuelven en aquellos <elementos> de los cuales han sido compuestos; pero una disolución no es otra cosa, en efecto, que un retorno a la condición natural de cada uno de esos <elementos>, de modo que, en sentido inverso, donde hay composición, los elementos que se unen son forzados a una condición contraria a la naturaleza. Y desde luego, esto parece ser así más allá de todo engaño. Efectivamente, los hombres somos una mezcla de los cuatro elementos que, a la sazón, forman parte en su integridad de todo el universo: tierra, <agua>, aire y fuego, de los cuales hemos tomado prestado pequeñas partes. Estas, una vez mezcladas, son privadas de su posición natural: el calor ascendente <es impelido> hacia abajo, y la sustancia terrosa y pesada es

¹¹⁷ El de que el mundo, si es indestructible, es también ingénito, ya que la destrucción es la consecuencia última de la generación, del mismo modo que la indestructibilidad lo es de la existencia ingénita.

aligerada y se apodera del lugar más alto, que ocupa la parte más terrosa que hay en nosotros: la cabeza. Pero el que ha estrechado la violencia es el más ínfimo de los lazos; <un lazo> breve y efímero, pues es roto enseguida por las cosas que han sido ligadas, ya que se sacuden el yugo a causa de su anhelo por el movimiento natural, el cual se apresuran a retomar. Pues, según el trágico:

Retornan de nuevo
a la tierra los nacidos de la tierra;
los que brotan de germen etéreo
a la bóveda celeste vuelven;
nada muere de lo que nace;
separándose uno hacia una dirección, otro hacia otra,
muestra cada uno su propia forma.¹¹⁸

Por tanto, para todas las cosas que se destruyen queda prescrita esta ley y esta norma: cuando las cosas que concurren en la mezcla están constituidas, en lugar de su orden natural reciben en cambio desorden y se ven desplazadas hacia los lugares que le son contrarios, tanto que, en cierto modo, parecen que están en el extranjero; pero cuando son disueltas, vuelven a la parte que les es propia por naturaleza. El mundo, en cambio, no es partícipe del desorden en los compuestos aludidos. Veámoslo: para que <el mundo> se destruya, es necesario que cada una de sus partes tenga ahora un emplazamiento contrario a su naturaleza. Pero suponer esto no resulta evidente, pues todas las partes del mundo tienen asignada una posición óptima y un orden armonioso, de modo que cada una, gustando de permanecer en su lugar como si fuera su patria, no busca un cambio a mejor. Por eso le fue asignado a la tierra el lugar más céntrico, aquel hacia el que todas las cosas terrosas caen, aun cuando las lances hacia arriba. Y esto es señal de su emplazamiento natural, pues allí donde cualquier cosa que no ha sido llevada por violencia se queda y permanece, es el lugar que le ha correspondido como propio. En segundo lugar, el agua se ha extendido sobre la tierra, mientras el aire y el fuego se han propagado desde el medio hasta arriba, obteniendo el aire en suerte el lugar intermedio entre el agua y el fuego, mientras el fuego <obtenía> el <lugar> más alto. Por eso, aunque, tras haber encendido una antorcha, la dejes caer a tierra, la llama, no obstante, hará violencia en sentido contrario y, haciéndose más ligera,

¹¹⁸ Fragmento de la tragedia perdida de Eurípides *Crisipo* (fr. 6 Jouan-van Looy = 839, 8-14 Nauck²).

recuperará el movimiento natural del fuego. Así pues, si es causa de la destrucción de los demás seres vivos la disposición contraria a la naturaleza <de sus partes>, mientras que en el mundo cada una de sus partes está dispuesta según su naturaleza por haber obtenido en suerte su lugar propio, con derecho cabría decir que el mundo es indestructible.

25

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo*, 39-43 Cohn: No obstante, el argumento más concluyente es aquel del que sé que muchísimos se vanaglorian por considerarlo exacto y del todo irrefutable. En efecto, estos preguntan: ¿Por qué habrá de destruir Dios el mundo? Para no crear ya ningún mundo más, o para hacer otro. Lo primero es algo ajeno a Dios, porque lo que le corresponde a él es cambiar el desorden en orden y no el orden en desorden, y, además, porque admitiría entonces un arrepentimiento, es decir, un padecimiento y una enfermedad del alma, ya que, <en ese caso>, habría debido o bien no crear ningún mundo o bien estar satisfecho de lo que había producido, juzgando su obra como digna de sí. La segunda razón es merecedora de no breve investigación. Si <Dios> hiciera otro <mundo> en lugar del que hay ahora, el <mundo> producido resultaría, en cualquier caso, o peor, o similar, o mejor, siendo objetable cada una de estas posibilidades. En efecto, si el mundo fuera peor, también sería peor su artífice, pero las <obras> de Dios son intachables, irreprochables e inmejorables, por cuanto han sido creadas con el arte y el conocimiento más consumados. Pues dicen:

Ni siquiera una mujer carece tanto de buen juicio
que prefiera lo peor <estando a su disposición > lo mejor¹¹⁹,

y es propio de Dios dar forma a las cosas informes y cubrir de admirables bellezas a las cosas más feas. Por otro lado, si <el mundo> fuera similar, su artífice se habría esforzado en vano, no siendo en nada diferente de los ingenuos niños que muchas veces, jugando en las playas, levantan montículos de arena y después, cogiéndolos con las manos, de nuevo los derriban¹²⁰; pues mucho mejor que hacer uno similar, es dejar el creado en un principio en su lugar, no quitando ni añadiendo nada, ni cambiando nada de nuevo a mejor o a

¹¹⁹ Versos de un poeta desconocido. El segundo verso es citado también por Filodemo, *Retórica*, II p. 61 col. LVI 13-4 Sudhaus.

¹²⁰ Símil tomado, con ligeras variantes, de *Il.* 15.362-4.

peor. Por último, si <Dios> creara uno mejor, entonces su creador sería también mejor, de modo que cuando realizaba el primero, era más imperfecto en su arte y en su conocimiento, lo que no es lícito suponer, pues Dios es igual y semejante a sí mismo, no admitiendo ni una distensión hacia peor, ni una intensificación hacia mejor.

26

a

CICERÓN, *Primeras cuestiones académicas* (Lúculo), 38.119 Plasberg: En efecto, aun cuando ese sabio estoico tuyo te comunicara, palabra por palabra, estas opiniones¹²¹, vendrá Aristóteles, derramando el áureo torrente de su elocuencia, para decir que este delira, pues el mundo nunca tuvo un origen, ya que el comienzo de una obra tan admirable no pudo ser fruto de una decisión nueva; y además, es tan sólido en todas sus partes, que ninguna fuerza es capaz de producirle tanta alteración y tantos movimientos, ni es posible que, con el paso del tiempo, la vejez se le manifieste, de modo que este ornato, desvaneciéndose, se eche a perder en algún momento.

b

LACTANCIO, *Instituciones divinas*, 2.10.24-25: Y si este <mundo> puede destruirse en su totalidad, porque se destruye en sus partes, es evidente que tuvo alguna vez un origen, y que así como su fragilidad pone de manifiesto un comienzo, también un término. Si estas cosas son ciertas, Aristóteles no hubiera podido rechazar que el mundo mismo haya tenido un principio. Y si Platón y Epicuro¹²² arrancan esta <concesión> a Aristóteles, también a Platón y a Aristóteles, que creyeron que el mundo existirá siempre, arrebatará Epicuro contra su voluntad, aunque sean elocuentes, la misma <conclusión>, pues <de aquello> se sigue que <el mundo> tiene también un fin¹²³.

27

a

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, 2.15.42-16.44: Pues bien, dado que se produce el nacimiento de algunos seres vivos en la tierra, el de otros en el agua

¹²¹ Las opiniones estoicas relativas al origen, naturaleza, funcionamiento y destino del mundo, que implican la creencia en que éste será destruido por el fuego.

¹²² Epicur. fr. 304 Usener.

¹²³ Cf. Epicur. frr. 305-306 Usener.

y el de otros en el aire, Aristóteles cree que es absurdo pensar que ningún animal nazca en la parte que es más apropiada para generar seres vivos¹²⁴. Ahora bien, las estrellas ocupan la región del éter; puesto que este es sumamente tenue y siempre está en movimiento y constante actividad, preciso es que el animal nacido en él tenga un sentido agudísimo y una agilidad extrema. Por tanto, ya que los astros nacen en el éter, es lógico que en ellos haya sentido e inteligencia, de lo cual se deduce que los astros deben ser contados entre el conjunto de los dioses. (...)

44. Y la verdad es que Aristóteles ha de ser alabado porque consideró que todo lo que se mueve, o se mueve por naturaleza o por violencia o por su voluntad; y que se mueven el Sol, la Luna y todas las estrellas; y que lo que se mueve por naturaleza, o lo hace hacia abajo por su peso o su ligereza lo lleva hacia lo alto, no sucediendo a los astros ninguna de las dos cosas, porque el movimiento de estos tiene lugar en una órbita, o sea, en un círculo. Ni se puede decir en verdad que, en virtud de cierta violencia mayor, suceda que los astros se muevan contra la naturaleza: pues, ¿qué <violencia> mayor puede existir? Queda, por tanto, <la posibilidad de> que el movimiento de los astros sea voluntario. Quien comprenda estas cosas, no solo actuará con ignorancia, sino también con impiedad, si niega la existencia de los dioses.

b-c

NEMESIO DE EMESA, *Sobre la naturaleza del hombre*, 72 Matthaei = 5.189 Einarson (= Series Graeca XL p. 625 C Migne): Aristóteles introduce también un quinto cuerpo, que es étéreo y de movimiento circular, al no admitir que el cielo se haya generado a partir de los cuatro elementos; y califica al quinto cuerpo como “de movimiento circular” porque se mueve en círculo sobre sí mismo.

28

a

AECIO, 5.20.1 en JUAN ESTOBEO, *Antología*, 1.43 (37).1 = PLUTARCO, *Opiniones de filósofos*, 908F (= *Doxographi Graeci*, 432.4-8 Diels): Platón y Aristóteles <afirman> que hay cuatro clases de seres vivos: terrestres, acuáticos, alados y celestes; y también que a los astros se les llama “seres vivos”, <y> que el mundo mismo es divino, esto es, un ser vivo racional e inmortal.

b

¹²⁴ Aristóteles se referiría, sin duda, a la región del éter, que es la que ocupan las estrellas.

OLIMPIODORO, *Comentarios al Fedón de Platón*, 180.22-23 Norvin (= DAMASCIO, *Comentarios al Fedón de Platón*, 416.10-11 Westerink): También por eso Aristóteles atribuye toda la acción a los seres vivos celestes.

c

ARISTÓTELES, *Historia de los animales*, V 19, 552b 10-13: En Chipre, en el lugar donde se funde la piritá de cobre tras estar metida <en el fuego> durante muchos días, nacen ahí, en el fuego, animales un poco mayores que grandes moscas, alados, que saltan y caminan a través del fuego.

d

APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates*, 8.137-138: En efecto, puesto que existen los conocidísimos cuatro elementos, como si la naturaleza estuviera dividida en cuatro grandes partes, y hay seres vivos propios de la tierra, <del agua> y del fuego —ya que Aristóteles es testigo de que en los hornos llameantes revolotean ciertos animales pequeñitos provistos de alitas y que habitan durante toda su vida en el fuego, con el cual nacen y con el cual se extinguen— y además, puesto que numerosas estrellas aparecen, como ya se ha dicho antes, en lo alto, en el éter, esto es, en la misma incandescencia límpida del fuego, ¿por qué este cuarto elemento del aire, que está separado a tanta distancia, es el único que la naturaleza deja privado de toda clase de seres, desierto de habitantes propios, sin que se generen en él también animales aéreos, al igual que en el fuego <se generan> llameantes, en el agua nadadores y en la tierra terrestres? Pues, ciertamente, dirías con muchísima razón que está equivocado en su opinión quien asigna las aves al aire ... 141. Tienen, pues, estos seres cuerpos de démones y un poco de peso, para que no suban hacia lo alto, <y> algo de ligereza, para que no se precipiten a los infiernos.

e

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los gigantes*, 2.7-8 (II, p. 43, 9 Wendland): Y nadie crea que lo dicho es un mito¹²⁵, pues es forzoso que el mundo entero esté animado en su totalidad, ya que cada una de sus partes primeras y elementales contiene sus propios y correspondientes seres vivos: la tierra, los terrestres; el

¹²⁵ Se refiere al pasaje de *Génesis*, 6.2: “Los ángeles (ἄγγελοι) de dios vieron que las hijas de los hombres eran hermosas, y tomaron por esposas las que más les gustaron”, del que comenta que algunos filósofos llaman a dichos seres celestes “démones” (δαίμονες), mientras que Moisés acostumbraba a usar el nombre de “ángeles”, los cuales son almas que vuelan por el aire (cf. *Sobre los gigantes*, 2.6).

mar y los ríos, los acuáticos; el fuego, los nacidos del fuego —estos tienen fama de nacer mayormente en Macedonia— y el cielo, los astros. Pues, en efecto, estos son todos almas puras y divinas por entero; por eso se mueven en círculo, el movimiento más connatural al entendimiento, pues cada uno de ellos es un entendimiento puro en el mayor grado. Por tanto, es necesario que también el aire esté lleno de seres vivos, si bien estos nos son invisibles, ya que él mismo no es visible a los sentidos.

f

FILÓN, *Noé y la plantación*, 3.12 (II, p. 135, 17 W.): Aquellos que se sirven de un movimiento locomotriz, los que precisamente decimos que son seres vivos, se han generado vinculados a las partes más importantes del universo: los terrestres, a la tierra; los nadadores, al agua; los voladores, al aire; los que nacen del fuego, al fuego —el nacimiento de los cuales tiene fama de mostrarse de forma más evidente en Macedonia—; y los astros, al cielo. Pues, en efecto, los que cultivan la filosofía afirman que estos seres vivos son también completamente inteligentes. Una parte de ellos, los planetas, parecen trasladarse por sí mismos, mientras que la otra parte, las <estrellas> fijas, lo hacen movidas por la revolución del universo.

g

FILÓN, *Que los sueños son enviados por Dios*, 1.22.135 (III, p. 234, 8 W.): El aire ... esa es la morada de almas incorpóreas, puesto que le pareció al hacedor que era bueno llenar todas las partes del mundo de seres vivos. Por eso, estableció en la tierra a los seres terrestres; en mares y ríos, a los acuáticos; y en el cielo, a los astros —pues, según se dice, cada uno de estos no solo es un ser vivo, sino también un perfecto entendimiento completamente puro—; de modo que también nacen seres vivos en la región del universo restante, el aire.

h

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, 9.86-87: Y si en la tierra y en el mar, cuyas partes son muy densas, se forman variadas clases de seres vivos que poseen capacidad anímica y sensorial, es mucho más verosímil que en el aire, que tiene, en comparación con la tierra y del agua, una mayor pureza y claridad, se formen especies de seres vivos dotados de alma e inteligencia ... 87. Ahora bien, si es verosímil que existan seres vivos en el aire, es del todo razonable que también haya una especie de seres vivos en el éter, en virtud del

cual también los hombres poseen capacidad intelectual, extrayendo esta de él. Y puesto que hay seres vivos etéreos, y se considera que aventajan en mucho a los terrestres por ser incorruptibles e ingénitos, se concederá también que existen dioses que no son diferentes de ellos.

i

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo*, 45 Cohn: Y además, es evidente para cualquiera también esto: que si se destruye la tierra, es forzoso que también perezca por completo el género de los seres vivos terrestres; y si se destruye el agua, que <perezcan> los acuáticos; y si es el caso del aire y del fuego, los voladores y los que nacen del fuego. 46. Por tanto, y de forma análoga, si se destruye el cielo, serán destruidos, por un lado, el Sol y la Luna, y, por otro, las estrellas fijas, ese ejército tan grande de dioses perceptibles considerado desde hace tiempo como bienaventurado.

29

a

DAMASCIO, *Comentarios al Fedón de Platón*, 530.4-6 Westerink (= OLIMPIODORO, *Comentarios al Fedón de Platón*, 200.3-6 Norvin)¹²⁶: Que también es preciso que exista toda una raza humana que se alimente de esta forma, lo demuestra también aquel hombre que en este mundo de aquí se alimentaba únicamente de los rayos solares, y sobre el cual ha hablado Aristóteles por haberlo visto él mismo.

b

Ibid. 239.19-21 (= DAM. *in Phd.* 138.1-2 Westerink): Si Aristóteles habló de un hombre de este mundo de aquí que era insomne y se alimentaba solo del aire solar, ¿qué habrá que pensar de los seres de allá?

30

OLIMPIODORO, *Comentarios al Fedón de Platón*, 4.9.1-4.10.2 Westerink¹²⁷: Proclo, al igual que Aristóteles, sostiene que los seres celestes tienen solo vista y oído, pues poseen únicamente aquellos sentidos que contribuyen a ser perfecto, no

¹²⁶ Tanto este fragmento como el siguiente es comentario a *Fedón*, 111b: "Sus estaciones mantienen una temperatura tal que ellos <los hombres de allá> desconocen las enfermedades y viven mucho más tiempo que la gente de acá" (trad. de C. García Gual).

¹²⁷ Comentario al *Fedón*, 65a: "¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría?"

los que <contribuyen> simplemente a ser, ya que los demás sentidos contribuyen <solo> a ser. Así lo atestigua el poeta, diciendo:

Sol, que todo lo observas y todo lo oyes,¹²⁸

dado que estos seres solo tenían vista y oído. Y <dicen también Proclo y Aristóteles> que estos sentidos, sobre todo, perciben más siendo activos que pasivos, y que son especialmente apropiados para aquellos seres <celestes>, ya que son inalterables. Pero Damascio sostiene que estos poseen también los demás sentidos.

31

PLUTARCO, *Sobre la música*, 1138c: Habiéndose mostrado que Platón no había rechazado las otras <formas de música> por su ignorancia ni por su desconocimiento <musical>, sino porque no convienen a esta clase de Estado, mostraremos a continuación que era un experto en armonía¹²⁹. Así, en la generación del alma del *Timeo*¹³⁰ ... 1139b-1140b: Que la armonía es algo venerable, divino y grande, lo dice Aristóteles, el discípulo de Platón, con estas palabras: “La armonía es celeste, pues su naturaleza es divina, bella y extraordinaria. Siendo en potencia¹³¹ cuatripartita por naturaleza, posee dos términos medios: uno aritmético y otro armónico¹³²; y sus notas, magnitudes e intervalos¹³³ se determinan según el número y según la medida proporcional,

¹²⁸ Il. 3.277, Od. 12.323.

¹²⁹ Plutarco utiliza el término ἁρμονία, “armonía”, en el sentido de relación numérica que conforma la sucesión de sonidos que constituyen la octava. El mismo sentido p. e. en Pl. R. 443d, 617b, Arist. *Metaph.* 1093a 14, Aristox. *Harm.* 46.31.

¹³⁰ *Timeo*, 35a-36d.

¹³¹ “Potencia” debe entenderse aquí en sentido matemático.

¹³² Según expone Platón en el *Timeo*, 36a, cada uno de los intervalos que componen la sucesión de partes en que el demiurgo divide la mezcla original que forma el alma del mundo, tiene dos términos medios: el medio aritmético y el medio armónico. El medio aritmético es aquel que supera y es superado por los extremos por el mismo número; p. e., el medio aritmético de 2 y 4 es 3, que supera al extremo inferior y es superado por el extremo superior por el mismo número: 1. El medio armónico es aquel que supera y es superado por los extremos en la misma proporción: p. e., el medio armónico de 2 y 4 es $2,666 = 8/3$, que es $1/3$ mayor que el extremo inferior y $1/3$ menor que el extremo superior.

¹³³ Traduzco así, en este contexto, el término ὑπεροχή, que significa literalmente “parte saliente, prominencia”, y que, en sentido matemático, designa el excedente, la diferencia con respecto a una cantidad. Por tanto, aquí se aplica a la diferencia de intervalo que hay entre los distintos sonidos de la escala.

pues sus miembros¹³⁴ son ritmados en dos tetracordios¹³⁵". Estas son sus palabras. Él quería decir que el cuerpo de aquella¹³⁶ está compuesto de partes desiguales¹³⁷, pero consonantes entre sí; y que también forman consonancia sus términos medios según la proporción aritmética <y la armónica>. En efecto, la <nota> más aguda, armonizada con la más grave en razón de dos a uno ($2:1 = 8^{\text{a}}$ Justa), completa la consonancia de octava, pues <la escala> tiene, como hemos dicho antes¹³⁸, la <nota> más aguda de doce unidades y la más grave, de seis ($12:6$); la quinta, que forma consonancia con la más grave en razón de uno y medio a uno ($9:6 = 3:2 = 5^{\text{a}}$ Justa), <tiene> nueve unidades; y la cuarta ya hemos dicho¹³⁹ que tiene ocho unidades (razón de $8:6 = 4:3 = 4^{\text{a}}$ Justa)¹⁴⁰. Mediante estas <proporciones> resultan constituidos los principales intervalos de la música: el de cuarta, que está en razón de cuatro tercios ($4:3$); el de quinta, que está en razón de uno y medio a uno ($3:2$); y el de octava, que lo está de dos a uno ($2:1$). Pero también existe la <razón> de nueve octavos ($9:8$), que corresponde con el intervalo de tono¹⁴¹. Ahora bien, resulta que las notas de la escala superan y son superadas¹⁴² por otras notas en razón de los mismos intervalos, según el intervalo aritmético y según su relación geométrica¹⁴³. Aristóteles, entonces, revela que estos <intervalos> tienen los siguientes valores: la <nota> más aguda

¹³⁴ Entiendo aquí el término μέλος como "miembro de una frase musical".

¹³⁵ El tetracordio es la serie de cuatro sonidos sucesivos que forman el intervalo de cuarta en una escala, que, para los griegos, estaba formada por dos tetracordios. El tetracordio dórico, que era el fundamental, abarcaba desde el SI hasta el MI (descendentemente, que era la forma en que los griegos formaban sus escalas), al cual se le añadía otro tetracordio simétrico (desde el MI hasta el LA), con lo que quedaba formada la escala completa. Ambos tetracordios tenían, en el modo dórico, un intervalo de separación (διάζευξις) entre el SI y el LA.

¹³⁶ De la armonía.

¹³⁷ Plutarco se refiere, en concreto, a las notas o sonidos de la escala diatónica, que tienen distintas magnitudes y están ordenadas a diferentes intervalos.

¹³⁸ 1138f.

¹³⁹ 1139a.

¹⁴⁰ Plutarco hace referencia únicamente a las cuatro notas principales que conforman la tonalidad de una escala de octava, es decir, lo que en la moderna teoría musical se denominan "grados tonales": la más aguda u octava (ὑεάτη), la quinta o dominante (παράμεση), la cuarta o subdominante (μέση), y la más grave o tónica (ὑπάτη), así como a las proporciones o intervalos que guardan entre sí.

¹⁴¹ El intervalo de tono es el que se da, en una escala natural, entre dos notas sucesivas, por ejemplo, entre DO y RE, FA y SOL, o LA y SI, excepto entre MI y FA, y SI y DO, que están a distancia de semitono y en razón de $16:15$.

¹⁴² En tono, es decir, en la mayor o menor altura de los sonidos comparados entre sí. Asimismo, hay que notar que el verbo πέρεχω, que he traducido por "superar", debe entenderse en este contexto de forma análoga a como hacíamos con su sustantivo derivado, en el sentido de "formar intervalo".

¹⁴³ Aquí "geométrica" vale por "armónica".

(12) supera a la cuarta (8) en la tercera parte de ella misma (4), y la más grave (6) es superada por la cuarta (8) del mismo modo (2), de manera que sus diferencias resultan correlativas, pues <las notas> superan y son superadas por partes iguales¹⁴⁴. Tal clase de intervalo es, pues, el armónico¹⁴⁵. Pero según una razón aritmética, <Aristóteles> muestra que la más aguda (12) supera a la quinta (9) en una parte igual, la misma en que <supera> la quinta (9) a la más grave (6)¹⁴⁶. Así pues, las <notas> extremas superan y son superadas por la cuarta y la quinta según las mismas proporciones: de cuatro tercios (4:3) y de uno y medio a uno (3:2)¹⁴⁷. En efecto, la quinta supera a la cuarta en razón de nueve octavos (9:8), y, a su vez, la más aguda es el doble de la más grave (12:6 = 2:1), mientras que la quinta es una vez y media respecto de la más grave (9:6 = 3:2) y la cuarta está en relación armónica de cuatro tercios con la más grave (8:6 = 4:3). Así es la armonía, según Aristóteles, respecto de las notas, las cantidades y <los intervalos> que le corresponden.

Tanto esta, como todas sus notas, están constituidas, en su naturaleza más propia, por lo par, lo impar y lo par-impar¹⁴⁸, pues ella¹⁴⁹, como un todo, es par, al ser cuatripartita¹⁵⁰ en virtud de sus divisiones¹⁵¹, mientras que sus notas y sus proporciones son pares, impares y pares-impares. En efecto, la <escala> tiene la <nota> más aguda par, de doce unidades; la quinta impar, de nueve unidades; la cuarta par, de ocho; y la más grave par-impar, al ser de seis

¹⁴⁴ En efecto, las diferencias de intervalo son, en ambos casos, de 1:3, tanto el 4 respecto al 12 como el 2 respecto al 6.

¹⁴⁵ Se refiere al intervalo entre la nota más aguda (12) y la más grave (6), que es armónico porque está calculado respecto de su medio armónico, que es la cuarta (8). Recuérdese que el medio armónico es un tercio mayor que el extremo inferior y un tercio menor que el extremo superior.

¹⁴⁶ Según el número, la nota más aguda supera a la quinta en 3 unidades, que son las mismas en que la quinta supera a la más grave. En este caso, el intervalo entre 12 y 6 se considera desde el punto de vista aritmético, tomando como punto de referencia su medio aritmético, que es 9, obtenido de la suma de los extremos, dividida por su cantidad (2), según la fórmula $12 + 6 : 2 = 9$.

¹⁴⁷ Es decir, la cuarta (8) supera a la tónica o más grave (6) en 4:3 y es superada por la octava o más aguda (12) en 3:2; y la quinta (9) supera a la tónica (6) en 3:2 y es superada por la octava (12) en 4:3.

¹⁴⁸ Es decir, todo número par que es la suma de un número impar doble, p. e. $6 = 3 + 3$ o $14 = 7 + 7$. Según Aristóteles, los pitagóricos llamaban par-impar también a la unidad, ya que participa de la naturaleza de lo par y de lo impar, pues si se añade a un número par lo convierte en impar, y si lo hace a un número impar, lo convierte en par, lo cual solo es posible participando de la naturaleza de ambos (Arist. *Sobre los pitagóricos*, fr. 9 Ross).

¹⁴⁹ La armonía, identificada con la escala musical.

¹⁵⁰ Aunque cuatripartito es, más bien, el tetracordio, la atribución es válida también para el conjunto de la escala, pues esta no es otra cosa que dos tetracordios simétricos.

¹⁵¹ Traduzco de esta forma el término *τέμνω*, lit. “término, límite”, porque lo que se quiere significar son las divisiones de la escala que producen sus cuatro partes o notas.

unidades (6 par = 3 impar + 3 impar). Por tanto, al ser aquella¹⁵² por naturaleza de esta manera, tanto toda ella como sus notas, en sus intervalos y relaciones mutuas, forma consonancia ella en conjunto y también sus notas. Ahora bien, también los sentidos que se forman en los cuerpos debido a la armonía, y que son celestes y divinos, pues procuran a los hombres con ayuda de la divinidad la sensación de ver y de oír, muestran la armonía mediante el sonido y la luz. Y los otros <sentidos> que acompañan a estos se constituyen, en cuanto sentidos, con armonía, pues ninguno de ellos cumple su función sin armonía; son inferiores a aquellos¹⁵³, pero no derivan de ellos. Pues, en efecto, estos dos, al formarse en los cuerpos según un principio racional en el momento de la presencia de la divinidad, tienen una naturaleza fuerte y bella.

Resulta evidente de todo esto, entonces, que lo que más preocupó a los antiguos helenos fue, y con razón, recibir una educación musical.

32

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, 1.13.33: (Habla un epicúreo) Aristóteles, en el tercer libro de su *Sobre la filosofía*, siembra una gran confusión disintiendo de su maestro Platón, pues ora concede al entendimiento toda divinidad, ora dice que el mundo mismo es un dios, ora pone al frente del mundo a algo otro y le atribuye el papel de dirigir y mantener el movimiento del mundo mediante una especie de rotación. A continuación, dice que el resplandor del cielo¹⁵⁴ es un dios, sin comprender que el cielo es una parte del mundo que él mismo ha designado en otro lugar como un dios. Ahora bien, ¿cómo puede preservarse aquel sentido divino del cielo a tanta velocidad? ¿Dónde están, además, todos los dioses que conocemos¹⁵⁵, si también consideramos el cielo como un dios? Por otro lado, cuando él mismo sostiene que es un dios sin cuerpo, lo priva de toda sensación, y también de clarividencia. Además, ¿de qué modo puede moverse el mundo, si carece de cuerpo, o de qué modo puede ser sereno y bienaventurado, si siempre se mueve?

33

a

¹⁵² La escala.

¹⁵³ La vista y el oído.

¹⁵⁴ Parece que con esta expresión se alude al éter considerado como quinto elemento.

¹⁵⁵ Es decir, los astros, que son divinos (fr. 27a).

CICERÓN, *Cuestiones académicas posteriores*, 1.7.26: Y así, el aire —pues usamos también esta <palabra> como latina¹⁵⁶— el fuego, el agua y la tierra son primarios; de ellos nacen las especies de seres vivos y de aquellas cosas que proceden de la tierra. Por eso son llamados “principios” y —traduciendo del griego— “elementos”; de estos, el aire y el fuego tienen una función motriz y eficiente; las sustancias restantes, me refiero al agua y a la tierra, la tienen receptiva y, por así decirlo, pasiva. Aristóteles creía que existía un quinto género singular <de elemento> del que están constituidos los astros y las mentes, y diferente de esos cuatro que he mencionado arriba.

b

CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, 1.10.22: Aristóteles, muy superior a todos —exceptúo siempre a Platón— en talento y diligencia, piensa, tras haber tenido en cuenta los conocidos cuatro géneros de principios de los que se originan todas las cosas, que hay una quinta naturaleza de la que procede la mente. Pues estima que pensar, prever, aprender, enseñar, inventar algo, recordar tan gran cantidad de cosas, y otros <procesos mentales>: amar, odiar, desear, temer, angustiarse, alegrarse, y actividades similares a estas, no se fundamentan en ninguno de esos cuatro géneros: él recurre a un quinto género carente de nombre y, de este modo, llama al alma misma con el nuevo nombre de ἐνδελέχεια, como si fuera una especie de movimiento continuo y perpetuo.

c

Ibid. 1.17.41: Pero si el alma es una especie de número¹⁵⁷ —lo que se afirma de un modo más sutil que claro—, o es aquella quinta naturaleza innominada más que incomprendida, <sus elementos constitutivos> son mucho más intactos y puros¹⁵⁸, de modo que se elevan desde la tierra a una grandísima altura.

d

Ibid. 1.26.65-27.66: Pero si existe una especie de quinta naturaleza, que fue introducida por primera vez por Aristóteles, esta es la de los dioses y las almas. Nosotros, siguiendo esta opinión, la hemos reproducido con las mismas

¹⁵⁶ En efecto, el griego ἀήρ equivale tanto fonética como semánticamente al latino *aer*.

¹⁵⁷ Como afirma Jenócrates (frr. 165-166, 168-179, 181-187 Isnardi Parente), quien creía que era un número semoviente.

¹⁵⁸ Es decir, libres de cualquier tipo de mezcla o composición. El segundo término de la comparación, aquí implícito, es el fuego y el aire, elementos que en el pasaje inmediatamente anterior se han propuesto como constitutivos de las almas, porque, por su ligereza, explicarían que estas se elevaran hacia lo alto tras abandonar el cuerpo.

palabras en la *Consolación*¹⁵⁹: “No puede encontrarse el origen de las almas en la tierra, pues nada hay en las almas mezclado y compuesto, o que parezca haber nacido y haberse formado de la tierra, nada siquiera húmedo, aéreo o ígneo. Pues, en efecto, en estas naturalezas¹⁶⁰ nada se halla que tenga una facultad memorística, mental o cognoscitiva, que retenga el pasado, prevea el futuro y pueda comprender el presente —cosas que son solo divinas—, ni se descubrirá nunca de dónde puedan venirle al hombre, sino es de dios. Por tanto, existe una especie de naturaleza singular y una facultad del alma distinta de estas naturalezas usuales y conocidas. Así pues, cualquier cosa que sea aquello que siente, que sabe, que vive y que se desarrolla, es necesario que sea celeste y divino, y, por eso, eterno. Y, verdaderamente, ni el dios mismo que es concebido por nosotros, puede ser concebido de otro modo sino como una mente desembarazada y libre, desligada de toda concreción perecedera, que siente y mueve todo, y dotada ella misma de un movimiento eterno. De este género y de la misma naturaleza es la mente humana”.

e

RUFINO, *Reconocimientos del Pseudo-Clemente*, 8.15: Aristóteles introduce también un quinto elemento, al que llamó ἀκατονόμαστον, esto es, innominable, refiriéndose sin duda al que hizo el mundo uniendo los cuatro elementos en uno.

f

MIGUEL PSELO, *Doctrinas varias*, Westerink, p. 69 n. 131: Para Platón, una es la esencia de todas las estrellas fijas y de los planetas: la parte más brillante de los elementos y, por así decir, su espuma, mientras que, para Aristóteles, es la idea del quinto cuerpo. Pues no pone nombre a la esencia de aquellos, sino que llama “quinto cuerpo” a la totalidad del cielo y al conjunto de las estrellas, debido a que es diferente su movimiento respecto del de los cuatro elementos.

¹⁵⁹ Se podría también traducir del siguiente modo, en caso de conservar el *hoc*: “Nosotros, siguiendo esta opinión, hemos reproducido ese <argumento> con estas mismas palabras en la *Consolación*”. La *Consolación* es una obra de consuelo, hoy perdida, escrita por Cicerón con motivo de la muerte de su hija Tulia en 45 a. C. Otras alusiones a ella en *Tusc.* 1.31.76, 34.83 y 4.29.63.

¹⁶⁰ La referencia es a los cuatro elementos.

COMENTARIO

Testimonio 1

Este testimonio del *Sobre la piedad* del epicúreo Filodemo de Gádara (c. 110-c. 40 a. C.) es el más antiguo que poseemos, junto con el de Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*, 1.13.33 (= *De phil.* fr. 32), que menciona el libro III del *Sobre la filosofía* de Aristóteles, lo que permite deducir que la obra constaba de tres libros. El papiro se corta justo tras la mención de la obra aristotélica, por lo que no sabemos qué se diría de ella. No obstante, si tenemos en cuenta que el contexto de la cita es un pasaje doxográfico del libro I del *Sobre la piedad*, en el que se exponía y criticaba las opiniones de filósofos anteriores sobre los dioses, es una hipótesis probable que se tratara sobre la concepción aristotélica de lo divino. A ello apunta también el paralelismo ya señalado por Diels (1879) 529-550, entre el libro I de Filodemo (que contiene nuestro testimonio) y la sección doxográfica que incluye Cicerón en el libro I de *Sobre la naturaleza de los dioses* (10.25-15.41). En esta última, se menciona sucesivamente a Antístenes, Espeusipo y el libro III del *Sobre la filosofía* de Aristóteles (1.13.33 = *De phil.* fr. 32), del que se critica precisamente su concepción sobre lo divino. Además, el fr. 21 de la obra de Filodemo, que está unido físicamente en el papiro al fr. 22, que incluye la mención a Aristóteles, habla de Antístenes, y las líneas del fr. 22 que preceden a esta mención pueden ser atribuidas a Espeusipo (según han reconocido p. e. Diels [1879] 538-9, Lang [1911] 80, o Tarán [1981] 375-6. Isnardi Parente [1980] 348-9, por su parte, es más escéptica). Es cierto que no se trata de un paralelismo estrecho, y que la atribución a Espeusipo de las líneas que preceden al testimonio de Aristóteles en la obra de Filodemo es una mera conjetura, pero creemos que es suficiente para pensar que la crítica de Filodemo a Aristóteles iría por similares derroteros que la de Cicerón.

Testimonio 2

Este testimonio no aparece en ediciones anteriores, ya que responde a una nueva lectura de Dirk Obbink (1996) 180, de la col. 38 del Papiro de Herculano 1077, en su edición del *Sobre la piedad* del epicúreo Filodemo de Gádara (c. 110-c. 40 a. C.). Además, en él no se habla del *Sobre la filosofía*, sino de una obra del también epicúreo Polieno de Lámpsaco (c. 340-c. 285 a. C.) escrita en polémica con el diálogo aristotélico. No obstante, hemos decidido incluir el testimonio ante la posibilidad de que la cita de Polieno estuviera motivada por alguna afirmación aristotélica.

Πολύ[αι]νος ἐ[ν τῷ] | πρῶ[τωι] Πρ[ὸς τὸ Πε] | ρὶ φιλοσοφί[ας Ἀρισ] | τοτ[έλ]ους: Esta es la única referencia que conservamos de la obra de Polieno, la cual estaría en la línea de otras obras de la escuela epicúrea escritas en oposición a las platónicas, como p. e. las de Metrodoro *Contra el Eutifrón de Platón* (vid. Filodemo, *Sobre la piedad*, col. 34, 959-960, y también *PHerc.* 1111 fr. 44) y *Contra el Gorgias de Platón* (*PHerc.* 1005 col. 11), o los tratados de Colotes *Contra el Lisis de Platón* y *Contra el Eutidemo de Platón*. Sobre Polieno, vid. Sedley (1976) 43-8, Angeli (1988) y Tepedino (1991) 25-67.

Otros autores, como Longo (1985) 238 y Tepedino (1991) 178, prefieren leer ἐ[ν τῇ] | πρῶ[τηι] γρ[αφῇ] | ρὶ φιλοσοφί[ας, una lectura menos probable, según Obbink (1996) 479, por no estar testimoniado ningún tratado Περί φιλοσοφίας atribuido a Polieno, aunque sí a otros epicúreos, como Polístrato o Metrodoro.

Bignone (2007) 729, deduce que en la obra de Polieno, como en la de Aristóteles, se trataba problemas religiosos, y que en ella se defendía la doctrina epicúrea de la acusación de impiedad y de no admitir que los bienes proceden de los dioses. Polieno, al contrario, afirmaría que la divinidad es la causa de que el hombre posea ciertos bienes, en concreto, aquellos que pueden ser vinculados a una conducta moral (vid. Filodemo, *Sobre la piedad*, cols. 36-38).

El presente testimonio confirma, como señala Obbink (1996) 479, que los primeros epicúreos conocían los escritos exotéricos de Aristóteles y polemizaban con ellos. Cabría pensar, a la luz de este testimonio, que en el diálogo *Sobre la filosofía* se trataba el papel de la divinidad respecto de los bienes morales.

Testimonio 3

Este testimonio es la confirmación, como apunta Heitz (1869) 30, de que el tratado *Sobre la filosofía* estaba escrito en forma de diálogo, lo que ya se sospechaba por los catálogos de las obras aristotélicas de Diógeles Laercio (V 22) y de Ptolomeo: vid. Rose (1886) 3, 19 y Moraux (1951) 22, 295. Otros editores, en cambio, omiten el testimonio (así p. e. Gigon [1987] o Flashar [2006]), posiblemente, porque consideran *de philosophia* una referencia al contenido tratado por las obras *quasi in dialogis* tomadas como fuente, no la cita de un título.

actionibus: seguimos la interpretación del término que hace Heitz (1869) 30, quien lo asimila al griego πραγματείας.

de Caelo <et de> *Generatione et corruptione*: esta lectura, en lugar de la que ofrecen los manuscritos: *de Caeli generatione et corruptione*, es la más natural, ya que no existe ninguna obra de Aristóteles con este título. La lectura errónea de los manuscritos puede deberse, como anota Bywater (1886) 41 en el aparato crítico, a que del original griego $\tau\omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\gamma\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \iota\ \omicron\upsilon\gamma\gamma\alpha\upsilon\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\rho\iota\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \phi\theta\omicron\omicron\tilde{\alpha}\varsigma$ cayera el segundo $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota$ y, por lo tanto, el traductor latino no lo tuviera en cuenta. Untersteiner (1963) 69, por su parte, añade que la *Física*, *Sobre el cielo*, *Sobre la generación y la corrupción* y los *Meteorológicos* solían constituir una unidad doctrinal, tal como evidencia Juan Filópono, *De gen. et corr.*, pp. 1-2.

quasi in dialogis scripta: esta locución ha recibido al menos dos explicaciones: para Cherniss (1959) 38 n. 2, revela que Prisciano no conocería la obra de Aristóteles de primera mano, mientras que para Hirzel (1895) I 294 n. 2, reflejaría la introducción de personajes en el diálogo que interrumpen grandes discursos con breves intervenciones. Para aclarar este extremo no ayuda que no se haya podido identificar la otra obra que debía estar en forma de diálogo, el *De mundis*. El propio título ya es sospechoso, pues, como se sabe, y el propio *Sobre la filosofía* enfatiza, Aristóteles aceptaba la existencia de un único mundo. Se han ofrecido dos propuestas de identificación: la primera, es que se trate del pseudónimo (*pace* Gohlke y Reale) *De mundo*, una opción poco probable, ya que esta obra defiende la unicidad del mundo, y además no es un diálogo, sino una epístola supuestamente dirigida a Alejandro Magno; la segunda es que sea el $\Pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (catálogo de Hesiquio, nº 185), en el supuesto de que en él se sostuviera la existencia de varios mundos sucesivos que se originaban y destruían hasta el infinito, y que por esa razón se citara como *De mundis*. Pero esto es también harto improbable, pues, como hace ver Moraux (1951) 263-5, la opinión sobre la eternidad del mundo siempre se ha sostenido por Aristóteles y su escuela. Se podría aducir que el título evidencia una crítica a las tesis del origen del mundo, y no su defensa, pero, como el mismo Moraux señala, resulta extraño que el título indique la posición contraria más que la propia. Además, no existe constancia de que el $\Pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ fuera un diálogo, aunque en el caso de que sí lo fuera, no sabemos qué tipo de diálogo sería, pues no se ha conservado la obra. En cualquier caso, el *quasi* no pone en duda la forma dialogada del *Sobre la filosofía*. Cf. Untersteiner (1963) 69-70.

de Philosophia et de Mundis: para estimar el valor del testimonio de Prisciano Lido tiene importancia la cuestión de si conocía el *Sobre la filosofía* de primera mano e hizo uso de él. Según Saffrey (1955) 12 n. 1, que vincula el problema al más general de las fuentes de los comentaristas griegos, Prisciano

pudo tener a su disposición la obra, pero no parece que la utilizara. Ya hemos visto que Cherniss cree que no la conocía directamente. Es cierto que Prisciano, por el siglo en que vivió, el VI d. C., pudo haber accedido a la obra. Otros comentaristas, como sus contemporáneos Asclepio de Tralles, Simplicio y Juan Filópono, o inmediatamente anteriores como Proclo o Siriano, que citan el *Sobre la filosofía*, pudieron tenerla en las manos, aunque no sea seguro. Y la precisión *quasi* parece indicar un conocimiento formal de la obra. Sin embargo, que Prisciano no ofrezca ninguna otra noticia acerca de su contenido habla en contra de esta posibilidad y apunta con mayor probabilidad a que su conocimiento fuera indirecto.

Testimonio 4

Este fragmento es el comentario del siguiente pasaje del *Sobre el cielo* de Aristóteles (279a 30-33): καὶ γάρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα, πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν, τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον, “Y es que, como ocurre en los estudios divulgativos sobre las cuestiones divinas, con las discusiones se muestra muchas veces que todo lo divino, que es lo primero y más elevado, es necesario que sea inmutable”.

ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι: no es fácil traducir esta locución. φιλοσόφημα es un sustantivo derivado del verbo φιλοσοφῶ, que implica la idea de “amar el saber” y, de ahí, la de estudiar, investigar de un modo racional, en suma, filosofar. El sufijo -μα indica normalmente resultado. De modo que φιλοσόφημα denota el “resultado de una indagación filosófica”.

Aristóteles es el primero del que tenemos constancia que emplea el término, y lo hace tres veces. Una en el pasaje del *Sobre el cielo* citado. Otra, en la misma obra, en 294a 19, donde el vocablo significa claramente “objeto de estudio filosófico”, en referencia a la dificultad que comporta el movimiento de la Tierra. La tercera, finalmente, en *Tópicos*, 162a 15, donde denota un razonamiento demostrativo (συλλογισμὸς ἀποδεικτικός), en oposición al razonamiento dialéctico o epiquerema, al erístico o sofisma y al dialéctico de contradicción o aporema. Vemos, en efecto, que el uso aristotélico de la palabra corresponde al significado deducido por criterios lingüísticos: φιλοσ όφημα es el producto de un razonamiento filosófico, que puede tener el carácter de un problema que requiere indagación racional o el de un argumento deductivo que infiere con verdad una conclusión de unas premisas ciertas. En estos casos, se trata siempre de actos de razón. Ahora bien, esos actos de razón pueden

quedarse en meros ejercicios mentales, o pueden también plasmarse en obras escritas, de modo que estas últimas pueden recibir, por extensión, el nombre de φιλοσοφήματα. En ese sentido parece usar el término Polibio, cuando se refiere con él a la poesía homérica, queriendo decir que es materia de conocimiento filosófico (34.4.4). Si volvemos al pasaje de *Sobre el cielo*, 279a 30, ἐγκύκλια σιλοσοφήματα parece implicar ambos sentidos: por un lado, indagaciones o estudios filosóficos que implican razonamientos sobre las cuestiones divinas, y, por otro, los escritos en que se manifiestan estas indagaciones y estudios. Traduciendo φιλοσόφημα por “estudio” hemos intentado mantener la misma ambigüedad que tiene el término griego.

El adjetivo ἐγκύκλιος tiene también varias acepciones. En una primera, se refiere a todo aquello que es circular de forma o movimiento, como el cielo (Arist. *Cael.* II 3, 286a 11) o el curso de los astros (Arist. *Cael.* II 12, 293a 11, 14, 296a 35). En una segunda acepción, indica lo que se refiere o dirige a un círculo amplio de personas, como cartas (LXX *Da.* 4.37b), conocimientos (Gorg. B 29 D.-K.) o cultura y educación (D. H. *Comp.* 25.29, *Dem.* 15.4, *Plu.* 2.1135e). Y en una tercera, denota lo que es regular y ordinario, como ciertos servicios públicos en Atenas (D. 20.21), la administración de la ciudad (Arist. *Ath.* 43.1), los servicios domésticos (Arist. *Pol.* I 7, 1255b 25, II 5, 1263a 20) o una enfermedad recurrente (Phld. *Ir.* 10.25). Como sustantivo, τὸ ἐγκύκλιον, adquiere dos sentidos: lo que tiene carácter general o divulgativo, como escritos (Arist. *EN* I 5, 1096a 3) o enseñanzas (Plu. *Alex.* 7), y lo que es frecuente o regular, como acontecimientos (Isoc. 3.22), asuntos cotidianos (Epicur. *Sent.Vat.* [6] 58) o impuestos (IG 11(2).161A.36, 203A.29, etc.). Acompañado de φιλοσόφημα, ἐγκύκλιος debe ser entendido según la segunda acepción mencionada, que es la que suele tener el término cuando acompaña a sustantivos que hacen referencia a actividades mentales o a sus productos. Así pues, y como ya señalaba Bonitz (1870) 105a 27ss., τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα hay que ponerlo en relación la expresión ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις, con la que Aristóteles designa los escritos de carácter general o divulgativo en los que trataba de la insuficiencia de la posesión de la virtud como fin de la vida (*EN* I 5, 1096a 3). De ahí que hayamos optado por traducir ἐγκύκλια φιλοσοφήματα por “estudios divulgativos”, es decir, indagaciones filosóficas plasmadas por escrito dirigidas a un círculo amplio, no especializado. Así lo entiende de hecho el propio Simplicio, cuando explica que ἐγκύκλια φιλοσοφήματα se refiere a τὰ κατὰ τάξιν ἐξ ἀρχῆς τοῖς πολλοῖς προτιθέμενα, es decir, a los escritos concebidos y elaborados para la mayoría. Estos son los que, siguiendo la división neoplatónica de las obras de

Aristóteles, Simplicio denomina ἐξωτερικά “exotéricos”, por oposición de los ἀκροαματικά καὶ συνταγματικά, que son σπουδαιότερα. Sobre la noción de ἐγκύκλιος y sus distintos usos en época helenística, cf. p. e. Hadot (2005²) 263ss.

ἐξωτερικά: Simplicio toma este término del propio Aristóteles, quien lo menciona varias veces para aludir a otros escritos suyos donde desarrolla un tema que en ese momento solo es apuntado (*Pol.* III 6, 1278b 30-32, VII 1, 1323a 21-23, *EN.* I 13, 1102a 26-28, VI 4, 1140a 1-5, *EE.* II 1, 1218b 32-34, *Metaph.* XIII 1, 1076a 26-29). Aristóteles no explica nunca qué entiende por “exotéricos”. Lo más probable es que se refiera al mismo tipo de escritos que con la expresión κὰν τοῖς ἐν κοινῷ λεγόμενοις λόγοις (*De an.* I 4, 407b 30), es decir, a obras explicadas o expuestas en público (cf. Untersteiner [1963] 198). En ese sentido, “exotérico” haría referencia al dominio de lo público, de lo que traspasa los límites de la escuela y se abre al común conocimiento mediante su publicación por escrito¹⁶¹. En *EE.* I 8, 1217b 18-22, Aristóteles contrapone los ἐξωτερικοὶ λόγοι a los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν, que parecen aludir a los escritos de carácter más técnicamente filosófico, identificables con toda probabilidad con los “acroamáticos”, aunque no falte tampoco quien, como Woods (1982) 9, piense que el sintagma κατὰ φιλοσοφίαν es en realidad una referencia al *Sobre la filosofía*¹⁶². Es esta contraposición la que parece tener en mente Cicerón,

¹⁶¹ Berti (1997²) 17 y (2004²) 145, en cambio, es de la opinión de que los ἐξωτερικοὶ λόγοι no serían discursos externos a la escuela, sino más bien al ámbito de la disciplina que Aristóteles está tratando. En ese sentido, la contraposición que hace Aristóteles en *EE.* I 8, 1217b 18-22, entre ἐξωτερικοὶ λόγοι y λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν debe entenderse como la que hay entre las obras en que vienen expuestas las κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμαι de *Top.* I 2, 101a 28, i. e. ciencias particulares con principios propios y que tratan sobre un determinado género y objeto, y los tratamientos ajenos a estas ciencias, que se ocupan, no de un género determinado, sino de cuestiones más generales y que suelen tener un carácter dialéctico.

¹⁶² Lo mismo ocurre con una alusión similar de Aristóteles en *Partes de los Animales*, I 1, 642a 7, donde el sintagma ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν parece una referencia al mismo tipo de escritos, como en *Pol.* III 12, 1282b 19. No obstante, también aquí se ha defendido que puede tratarse de una mención del *Sobre la filosofía*. En dicho pasaje, Aristóteles, hablando de la causa final y de la de necesidad en la generación animal, dice que la necesidad que se da en dicha generación difiere de los dos modos de necesidad definidos ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν, pues es una necesidad condicional o hipotética (ὑποθέσεως). Carbone (2002) 519 -20 defiende que Aristóteles hace aquí referencia a un pasaje del *Sobre la filosofía*, ofreciendo la siguiente razón: en *Física*, II 2, 194a 27-36, Aristóteles remite al *Sobre la filosofía* como el lugar donde desarrolla la distinción entre los dos sentidos de “aquello para lo cual”. Estos dos sentidos se distinguen en *Sobre el alma*, II 4, 415b 2-3 y 20-21, donde la concepción del cuerpo como instrumento del alma mostraría una clara afinidad con el pasaje de *Partes de los Animales*, donde como ejemplo de necesidad condicional o hipotética se da la del cuerpo como instrumento necesario para la vida, cuyo principio es el alma. Esa afinidad constituiría una prueba indirecta de que el diálogo *Sobre la filosofía* sería la obra aludida como ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. Sin embargo, como puede apreciarse, la evidencia es circunstancial y sumamente débil. Además, y sin entrar en más

cuando dice que “hay dos géneros de libros, un género escrito en estilo popular (*populariter*), que <Aristóteles y Teofrasto> denominaban ‘exotérico’, y otro más conciso que han dejado en forma de apuntes (*in commentariis*)” (*Fin.* 5.5.12). Esto es, los escritos exotéricos serían un tipo de obras escritas *populariter*, abiertas a un público general, externo a la escuela, que hay que distinguir de las que Aristóteles escribió “en forma de apuntes”, *in commentariis*, seguramente una traducción de ὑπομνηματικά, que se refiere a los conjuntos de notas que se tomaban para refrescar la memoria y como punto de partida de reelaboraciones posteriores. Estos apuntes eran de estilo sobrio y conciso, y de uso “escolar”, es decir, restringido a sus discípulos, de ahí que pudieran servir de base para los tratados llamados “acroamáticos”. ἀκροαματικά significa, literalmente, aquello que se enseña oralmente. Por tanto, solo se dirige a aquellos que escuchan al maestro, de ahí su carácter “esotérico”, de escuela, frente al exotérico o público.

Llegados a este punto, podemos entender la contraposición que hace Simplicio entre obras ἐξωτερικά y ἀκροαματικά καὶ συνταγματικά, que responde a la división neoplatónica de los escritos de Aristóteles¹⁶³, que sigue el siguiente esquema (tomado de Moraux [1951] 147ss., aunque simplificado a efectos prácticos):

Τὰ καθόλου

Τὰ συνταγματικά

Τὰ διαλογικά ἢ ἐξωτερικά

Τὰ αὐτοπρόσωπα ἢ ἀκροαματικά

Τὰ ὑπομνηματικά

Τὰ μεταξύ

Τὰ μερικά

Los comentaristas de Aristóteles, que son los que siguen este esquema, no coinciden siempre en la definición de cada uno de los tipos de escritos, aunque sí en los ejemplos que suelen dar para cada uno. Sin entrar en detalles,

detalles, pueden aducirse tres objeciones: 1ª. Ningún testimonio ni fragmento conservado del diálogo trata sobre la cuestión de la necesidad, mientras que otras obras aristotélicas recogen la definición de formas de necesidad no hipotéticas, como *An. Po.* II 11, 84b 36 y *Metaph.* V 5, 1015a 25ss.; 2ª. En los pasajes de sus obras en los que podemos aceptar que Aristóteles hace referencia al *Sobre la filosofía*, el modo en que lo hace no es nunca mediante el sintagma ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν, sino ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας (*vid. de An.* I 2, 404b 19, *Ph.* II 2, 194a 36), y lo mismo se puede decir de los autores posteriores que mencionan el diálogo; 3ª. Los demás casos en los que Aristóteles se sirve de ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν para referirse a sus obras (*EE* I 8, 1217b 22 y *Pol.* III 12, 1282b 19), nunca son alusiones al *Sobre la filosofía*, sino a otros tratados esotéricos.

¹⁶³ Tal como podemos reconstruirla a partir de Amonio, *in Cat.* 3.20-5.30 Busse, Simplicio, *in Cat.* 4.10-5.2 Kalbfleisch, Olimpiodoro, *in Cat.* 6.9-8.28 Busse, y Elías, *in Cat.* 113.17-117.14 Busse. Cf. además de Moraux (1951) 147ss., Hadot (1987) 249-85.

distinguen en primer lugar entre obras de carácter general (καθόλου), es decir, dirigidas a un público amplio; obras destinadas a particulares o que trataban de un tema concreto (μερικά), a saber, cartas; y obras intermedias (μεταξύ), no adscribibles a ninguna de las categorías anteriores, como las colecciones documentales dirigidas a los especialistas de una disciplina, del tipo de las constituciones. Las de carácter general, se dividen en apuntes tomados para ayudar a la memoria o con fines explicativos (ὑπομνηματικά) y en obras completamente elaboradas (συνταγματικά), es decir, aquellas en las que se ha impuesto a los apuntes un cierto orden y se les ha dado esplendor con la belleza de las palabras y el ornato en la exposición. Estas últimas pueden ser, finalmente, obras destinadas al gran público y, a veces, escritas en forma de diálogos (διαλογικὰ ἢ ἐξωτερικά), o aquellas en que el autor habla por sí mismo y están pensadas para su exposición en el entorno de la escuela (αὐτοπρόσωπα ἢ ἀκροαματικά). Algunos autores, como p. e. Amonio, incluyen como criterio de diferenciación no solo el público para el que está pensada la obra, sino también su estilo. Así, dice que Aristóteles, en sus escritos acroamáticos, es “denso, concentrado y propenso a los dilemas, y en su discurso, llano, debido a su búsqueda y desvelamiento de la verdad”, mientras que en sus diálogos, que son obras redactadas para la mayoría (ὅς τοὺς πολλούς), “tiende a una cierta exuberancia, al esmero en las expresiones y a la metáfora; y también cambia el tipo de expresión en función de las personas que hablan y, en suma, todo lo que sabe que embellece la apariencia del discurso” (Amonio, *in Cat.* 6.25-7.4 Busse. En términos similares se expresan Juan Filópono, *in Cat.* 4.15-22 y Elías, *in Cat.* 124.3-6). Asimismo, Amonio explica por qué las obras en forma de diálogo de Aristóteles son llamadas también “exotéricas”: “porque están escritas para quienes tienen un entendimiento superficial, pues el filósofo empleó en ellas un discurso más claro y demostraciones no probatorias, sino más bien persuasivas, derivadas de opiniones probables”. En cambio, las acroamáticas lo son “porque tenían que escucharlas el estudioso y el que en realidad era un auténtico amante de la filosofía” (*in Cat.* 4.23-27. Cf. también Elías, *in Cat.* 114.22).

En resumen, Simplicio cuando habla de los ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, se está refiriendo a los escritos exotéricos (Bonitz [1870] 105a 27, Bignone [2007] 694 n. 60, Moraux [1951] 119-120, Untersteiner [1963] 198), esto es, obras completamente elaboradas con vistas a su difusión a un público amplio, en las que se emplean argumentos sencillos y persuasivos en un estilo bello, de léxico escogido y expresión esmerada. Además, están escritos en forma de diálogo, un

formato más idóneo para el tipo de público al que están dirigidas. Por lo tanto, la contraposición que hace Simplicio entre escritos ἐξωτερικά y ἀκροαματικά καὶ συνταγματικά, no hay que entenderla en un sentido exclusivo. Con ἐξωτερικά se refiere a los διαλογικά, como es el caso del *Sobre la filosofía*, y estos se distinguen de los ἀκροαματικά por su estilo y por el público al que van dirigidos, pero ellos mismos son también συνταγματικά, pues son obras concebidas como tratados unitarios y con un propósito único, pero no lo son en la medida en que los συνταγματικά sean ἀκροαματικά (cf. Simplicio, *in Cat.* 4.14-22). En suma, Simplicio contrapone los συνταγματικά a los ἐξωτερικά en cuanto en este pasaje los reduce a los ἀκροαματικά, no porque los συνταγματικά no incluyan también, considerados en sí mismos, a los ἐξωτερικά.

Sobre los ἐξωτερικοὶ λόγοι, la bibliografía es ingente: cf. p. e. Ravaisson (1837) 205-44, Thomas (1860), Bernays (1863a) 91-93, Jaeger (1946) 285ss., Jannone (1955), (1959), Düring (1957) 426ss., Düring, (1990²) 426-43, Moraux (1957) 16ss., Wieland (1958), Stigen (1966) 49-50, Dirlmeier (1969) 51-58., Gauthier-Jolif (1970) 36ss., Gaiser en Ritter (1972), Marten (1977), Laurenti (1987) 74-88, Bos (1989c) 179-198, (1991) 210-265, Guthrie (1993) 66-72, Berti (2004) 143ss., Pérez Cortés (2004) 136ss., 273ss., Gerson (2005) 47ss.

λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας: Simplicio es aquí ambiguo. ¿Sobre qué dice que hablaba realmente Aristóteles en los libros *Sobre la filosofía*? Laurenti (1987) 31 n. 50 cree que περὶ τούτου se refiere al argumento principal sobre el que trata la discusión, que es lo divino, y no a la explicación de ἐγκύκλια, que solo tiene el carácter de un excursus explicativo dentro de un marco más amplio cuyo tema es lo divino. Esto, desde luego, es lo más probable. Basta para darse cuenta de ello acudir al propio Aristóteles, quien en *Sobre el cielo*, I 9, 179a 30ss. (un pasaje que contiene vestigios de lo tratado en el diálogo, *vid. De phil.* fr. 19), tras decir que en las discusiones o argumentos (λόγοι) desarrollados en sus estudios divulgativos sobre las cuestiones divinas se mostraba que lo divino es inmutable, ofrece tres de ellos precedido por un γάρ: 1º. No existe ningún otro ser superior a lo divino que mueva sin ser movido; 2º. Lo divino no posee nada malo (y, en consecuencia, cabe inferir, no admite el cambio, pues todo cambio implica mejorar o empeorar: no puede mejorar, pues lo divino es lo mejor, ni tampoco empeorar, pues eso sería sufrir algo malo y lo divino no posee nada malo); y 3º. Lo divino no está falto de ninguna de las perfecciones que le son propias (por tanto, no puede cambiar por desear nada mejor ni tampoco porque vaya a peor, ya que ni tiene nada

malo ni hay razón alguna para que desee algo peor que lo que tiene). Esto muestra que los argumentos presentes, que Aristóteles enuncia de forma concisa, pero que Simplicio explica y desarrolla en su comentario (*vid.* fr. 19), pertenecían a esos estudios divulgativos, que ya hemos visto que cabe asimilar a los llamados “exotéricos”, a los que la tradición identificaba con los diálogos. Si a eso añadimos que Simplicio nos dice que “se hablaba de ello en los libros *Sobre la filosofía*”, la deducción más lógica es que “ello” haga referencia a estos argumentos sobre la inmutabilidad y eternidad de lo divino y no a lo que Aristóteles entiende por ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, algo que el Estagirita no tenía necesidad de explicar, a diferencia de lo que ocurre con los lectores de Simplicio, más de 800 años después.

Es posible que Simplicio no reprodujera en detalle las argumentaciones de Aristóteles por no disponer del diálogo, sino que las tomara de Alejandro de Afrodisias, quien sí conocía y citaba directamente las obras perdidas de Aristóteles (cf. p. e. fr. 11b; y también Wilpert [1940] 387, Untersteiner [1963] 199). Cf. el comentario al fr. 19.

En resumen, podemos concretar el valor del testimonio de Simplicio en que nos ofrece estas dos informaciones: primera, que en el diálogo *Sobre la filosofía* se trataba la cuestión de la inmutabilidad y eternidad de lo divino, deducida de la superioridad de este sobre todas las demás cosas; y segunda, que con la expresión ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, Aristóteles se refiere sobre todo a dicho diálogo.

Testimonio 5

Este fragmento forma parte del final del comentario del neoplatónico Asclepio de Tralles (s. VI d. C.) a las últimas líneas del libro I de la *Metafísica* (993a 22ss.), donde Aristóteles, tras haber expuesto y criticado las concepciones sobre los principios y causas de los filósofos anteriores, y afirmar que todas ellas se hallan presentes en su propia clasificación de las causas hecha en la *Física* (II 3, 194b 16ss.), anuncia que tratará seguidamente las aporías relativas a ellas.

Untersteiner (1963) 70, cree que el fragmento no es en realidad de Asclepio, sino de su maestro Amonio de Alejandría, ya que los comentarios a la *Metafísica* de Asclepio están basados en los apuntes tomados de los cursos de su maestro, con algunas adiciones del comentario de Alejandro de Afrodisias (*vid.* Westerink [1990] xii). En cualquier caso, el texto sí se debe a la pluma de Asclepio, aunque quepan dudas sobre la originalidad de las ideas presentes en él, cosa, por otro lado, irrelevante aquí.

No es seguro que el fragmento aluda en realidad al *Sobre la filosofía*. El hecho de que Asclepio (o su maestro Amonio) no conocieran con toda probabilidad el diálogo de primera mano, y de que en otros pasajes del mismo comentario Asclepio cite los libros II, III y IV de la *Metafísica* como el lugar donde Aristóteles trata de los primeros principios, de las aporías y sus soluciones (*vid.* Ascl. in *Metaph.* 113.15-21, 137.11-24, 173.11-16, 222.6-7, 225.6-8), ha llevado a pensar a algunos autores¹⁶⁴ que ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας no es una referencia al diálogo, sino a los argumentos que se tratan en los libros antedichos de la *Metafísica*. No obstante, debilita esta conclusión que sea esta la única referencia a τοῖς ὅροι περὶ φιλοσοφίας en todo el comentario, y que se haga después de haber citado explícitamente la *Física* y el libro II de la *Metafísica*, cuando Asclepio podría haber añadido el libro III y no haber hecho una citación tan vaga.

Si aceptamos como hipótesis que el fragmento alude realmente al *Sobre la filosofía*, su interés estriba en que nos informa de que en el diálogo se planteaban y resolvían las aporías relativas a los principios y causas. Ahora bien, no sabemos si se exponían las aporías como tales, como se hace en el libro III de la *Metafísica*, o bien se discutía sobre ellas sin plantearlas de modo explícito. De los fragmentos del diálogo podemos deducir, al menos, que Aristóteles abordaba las aporías que suscitaba la teoría de las Formas de Platón (fr. 10), como, por ejemplo, la aporía de si las Formas pueden ser o no números matemáticos (fr. 11). Y que también planteaba en forma de aporía si los principios son uno o varios (fr. 21). Pero no tenemos constancia expresa de que planteara más aporías en torno a los principios, aunque sí tratara otras tesis relativas a ellos, como la consideración de la sabiduría como su ciencia propia (fr. 1), la del doble principio de la generación (fr. 2), la de la divinidad como causa del movimiento y del orden del mundo (frr. 12-16), la de la incausalidad e ingenerabilidad del mundo (frr. 22-23, 26-27), la distinción del doble sentido de la causa final (fr. 20), o la existencia de un quinto principio material como causa de las almas y los seres celestes (fr. 27).

καὶ πρότερον εἰρήκαμεν ἐν τοῖς Φυσικοῖς: aunque el uso de la 1ª persona del verbo induzca a creerlo, Asclepio no cita aquí a Aristóteles, sino que lo parafrasea. Lo que afirma Aristóteles es lo siguiente: “De lo dicho anteriormente queda claro que todos parecen indagar las causas expuestas en la *Física*, y que fuera de estas no podríamos decir ninguna otra” (*Metaph.* I 10, 993a 11-13).

¹⁶⁴ Cherniss (1959) 38, Tarán (1966) 466.

καὶ ἐπιλύεσθαι τὰς ἀπορίας ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας: Untersteiner (1963) 71, señala que del modo como se expresa Asclepio (según él, Amonio) parece que el *Sobre la filosofía* es posterior al libro I de la *Metafísica*. Sin embargo, no creo que haya suficiente fundamento para hacer dicha deducción. Es dudoso que Asclepio, o su maestro Amonio, tuvieran a mano el diálogo de Aristóteles, y lo es más que tuvieran alguna noticia de la cronología relativa de las obras del Estagirita. Seguramente, lo que Asclepio quería decir es que Aristóteles hablaba también de las aporías sobre las causas en el *Sobre la filosofía*, del mismo modo como lo hacía también en la *Metafísica*, sin implicar ningún tipo de sucesión cronológica.

LIBRO I

Fragmento 1

a. SINESIO, *Encomio de la calvicie*, 22.1-4 (p. 229.13-16 Terzaghi).

Hay un consenso general entre los editores del diálogo en adscribir este fragmento al *Sobre la filosofía*. No obstante, existen dos excepciones. Primera, la de Gigon (1987) 558, quien no ve suficientes motivos para incluir el fragmento de Sinesio en el diálogo y propone como alternativa, no sin ciertas dudas, la obra de proverbios aristotélica citada en el catálogo de Diógenes Laercio como Παροιμίαι α' (D. L. 5.26, nº 138)¹⁶⁵. La segunda es la de Flashar (2006) 136, quien también se decanta por la atribución a las Παροιμίαι, ya que cree que es inverosímil que Aristóteles derivara el origen de la filosofía de los comienzos de un período del mundo y solo después mencionara las especulaciones de los sabios orientales, como sería el caso si perteneciera al *Sobre la filosofía*. Sin embargo, creo la inclusión en el *Sobre la filosofía* tiene más probabilidades de ser la correcta. En primer lugar, porque, como ya argumentaba Rose (1863) 35, de la obra Παροιμίαι en un libro no tenemos ningún vestigio, ni referencia alguna entre los paremiógrafos, que citan con frecuencia proverbios recogidos por Aristóteles, ni alusión alguna en Aristóteles mismo¹⁶⁶. Ello nos priva de todo criterio para atribuir a dicha obra el fragmento, aparte del que nos ofrece el

¹⁶⁵ En esta atribución tiene como antecedente a Rupprecht (1949) col. 1736.

¹⁶⁶ Eso hace que incluso se hayan manifestado dudas sobre la existencia misma de dicho tratado. Si tal existió, como piensan la mayoría de los especialistas, posiblemente fuera una obra dedicada a estudiar y recopilar proverbios, reflejando una práctica aristotélica que ya fue criticada por la escuela de Isócrates en boca de un tal Cefisodoro, quien, según cuenta Ateneo (II 60d-e), en su obra *Contra Aristóteles* reprochó al filósofo haberse dedicado a recopilar proverbios, por considerarla una cosa indigna de aprecio. Sobre las Παροιμίαι aristotélicas, *vid.* p. e. García Romero (2010) 79-82.

mero título. En segundo lugar, porque, a diferencia de las Παροιμίαι, el diálogo *Sobre la filosofía* sí nos ofrece un contexto claro en el que podría encajar el fragmento. Este nos informa de que Aristóteles decía que los proverbios eran los restos (ἐγκαταλείμματα) de la antigua filosofía perdida en las mayores catástrofes de la humanidad¹⁶⁷, que habrían sobrevivido por su concisión y agudeza. Sabemos con seguridad por otros fragmentos que el libro I del *Sobre la filosofía* se ocupaba de la sabiduría de los antiguos (que es el sentido que tiene filosofía aquí) y que hacía un recorrido histórico sobre el conocimiento filosófico anterior (vid. fr. 2-5). Si a esto añadimos que es muy probable que en el diálogo Aristóteles definiera a esa sabiduría como la claridad que trae las entidades inteligibles y divinas a la luz, y que la vinculara con la evolución del saber desde la última catástrofe, el diluvio de tiempos de Deucalión (vid. Philop. in Nicom. Isagogen 1.1 y Ascl. in Metaph. 3.21-33 = De phil. fr. 1b y c), queda perfectamente delineado un contexto en el que cabe su afirmación sobre el origen de los proverbios y su papel en el desarrollo cultural de la humanidad.

Por otro lado, este fragmento nos ofrece un valioso testimonio sobre la concepción aristotélica de los proverbios, y su pertenencia al *Sobre la filosofía* nos aclara el contexto en el que dicho testimonio se manifestaba. Respecto a lo primero, es sabido que Aristóteles hace un uso frecuente de los proverbios, pero en contadas ocasiones reflexiona sobre qué son, y cuando lo hace adopta un enfoque retórico, fijándose en su papel o función en el discurso¹⁶⁸. En cambio, el presente pasaje es el único en el que se habla sobre su origen como vestigios de la sabiduría ancestral perdida en los cataclismos sufridos por la humanidad. Serían, así, como han señalado desde Rose (1863) 35 la mayoría de los intérpretes, asimilables a esas creencias (ᾠόξαι) de los antiguos sobre el carácter divino de los cuerpos celestes que, conservadas como reliquias (λείψανα) y

¹⁶⁷ Bignone (2007) 712 y 799s. pone en relación las grandes catástrofes de la que habla este fragmento con la teoría de los grandes ciclos cósmicos desarrollada en el fr. 25 Rose³, que pertenecería también al *Sobre la filosofía*.

¹⁶⁸ Los únicos ejemplos de esa reflexión se encuentran en la *Retórica*, donde dice que son metáforas del tipo de las que se toma una especie por otra (*Ret.* III 11, 1413a 15; sobre los cuatro tipos de metáfora, vid. *Po.* 21, 1457b 6-33), que sirven como testimonios a emplear en los discursos forenses acerca de lo que hay que hacer en el futuro (*Ret.* I 15, 1376a 3), y que algunos proverbios son sentencias (γνώμαι) (*Ret.* II 21, 1395a 20), i. e. enunciados referidos a lo general a propósito de aquellas cosas en las que intervienen conductas y que pueden elegirse o evitarse en la práctica (*ibid.* 1394a 22-27). No obstante, estos rasgos señalados por Aristóteles tienen una importancia crucial en el estudio posterior de los proverbios, pues, como señala García Romero (2010) 84, constituyen “los primeros esfuerzos por determinar las características formales y de contenido que identifican un proverbio y permiten distinguirlo de formas de expresión comparables (como la sentencia o el apotegma), unos esfuerzos que también continuarán sus discípulos, como bien sabemos, por ejemplo, en los casos de Teofrasto y Clearco”.

transmitidas en forma de mito, se han conservado “tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente” (*Metaph.* XII 8, 1074b 10-13), esas mismas creencias que “no una ni dos, sino infinitas veces han llegado hasta nosotros” (*Cael.* I 3, 270b 19-20, *Mete.* I 3, 339b 27-30). Aristóteles retoma así la idea platónica de las catástrofes periódicas de la humanidad (cf. *Timeo*, 22a-c, *Critias*, 109d, *Leyes*, 677a), y de la pérdida en ellas de todo arte y conocimiento heredado más allá que el de la mera supervivencia, y la aplica a su concepción de la historia del conocimiento humano¹⁶⁹ (al que llama φιλοσοφία), que se pierde y se recupera repetidas veces en función de dichas catástrofes (cf. Festugière [1949] II 222, Effe [1970] 62-72, Chroust [1973b] 114-5, Natali [1977] 408ss., Ieraci Bio [1978] 238ss., García Romero [2010] 82-83). En *Sobre la filosofía*, donde muy probablemente se hiciera una exposición de dicha historia, los proverbios se concebirían como vestigios de la sabiduría perdida, salvados por ser fácilmente retenidos en la memoria gracias a su concisión y agudeza, y cuyo estatus epistemológico sería el de opiniones o creencias (ὁράαι), si bien venerables por su antigüedad. Como indican los siguientes fragmentos del diálogo, es muy probable que el contexto en el que Aristóteles hiciera esta caracterización de los proverbios fuera el del relato de la historia del saber humano desde la última catástrofe, el diluvio de tiempos de Deucalión, en el que el tratamiento de los proverbios sería acompañado de la discusión del origen y significado de preceptos antiguos de carácter gnómico como el “conócete a ti mismo”, fundamentales en el estudio de los orígenes de la reflexión ética (Jaeger [1946] 152). Esa conexión entre los proverbios y las sentencias delficas o de los Siete Sabios, ya señalada por Jaeger, ha sido subrayada por Kindstrand (1978) 75.

Por otro lado, como han apuntado el mismo Kindstrand (1978) 73-5 o García Romero (2010) 79, el tratamiento de los proverbios en el *Sobre la filosofía* (y en el conjunto de la obra aristotélica), que va mucho más allá del mero interés compilatorio o documental, inaugura la reflexión teórica sobre los proverbios en Grecia. Aristóteles, además, emplea los dos enfoques a partir de los cuales se lleva a cabo dicha reflexión: el retórico-estilístico, ya mencionado antes, focalizado en el uso práctico de los proverbios en los discursos, y el enfoque filosófico, centrado en el estudio de la autoridad de aquellos como saber antiguo y veraz, que es el que estaría representado en el diálogo.

¹⁶⁹ Que responde, por lo demás, a una concepción cíclica del tiempo y de los asuntos humanos, *vid.* Arist. *Ph.* IV 14, 223b 24ss. Cf. *Probl.* 17, 3, 916a 18-39.

περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα: para Untersteiner (1963) 121, se trata de una hendíadis. Esta caracterización formal de los proverbios recuerda una muy similar de Platón respecto de las sentencias de los Siete sabios, que también se consideran “sabiduría de los antiguos”: ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική (*Prot.* 343b). Sobre la características formales de los proverbios en Aristóteles y sus sucesores, *vid.* García Romero (2010) 84ss.

El papel antecedente de la teoría de las catástrofes de Platón en estos primeros fragmentos del diálogo, mencionado como hemos visto por varios autores, ha sido desarrollado por Natali (1977) 408ss. Para Natali, en Aristóteles se encuentra de modo fragmentario lo que en Platón está expresado en un discurso unitario. Así, el presente fragmento plantea el mismo problema de la transmisión de la antigua sabiduría a través de las catástrofes naturales que ya fue tratado en el *Timeo* (22b-26d), si bien lo hace de un modo diverso: conserva los rastros de la sabiduría precedente del diluvio que son transmitidos oralmente, pero no la referencia al viaje de Solón a Egipto para adquirir el conocimiento de cosas antiguas que aparece en el *Timeo*; asimismo, la transmisión de los sacerdotes egipcios es sustituida por otra más verosímil, de tipo repetitivo, por medio de la cultura oral. Asimismo, Natali cree que la visión de la historia pergeñada en el diálogo está en la base de la búsqueda posterior en el seno del Liceo de las trazas de la sabiduría antediluviana a través del examen de las evidencias históricas más antiguas, dentro de un plan de investigación histórica que explica los estudios sobre constituciones, ritos e instituciones antiguas en el Liceo.

b. JUAN FILÓPONO, *Exégesis al primer libro de la Introducción a la aritmética de Nicómaco*, 1.1.

Aunque algunos manuscritos atribuyan la obra de la que procede este fragmento a Proclo, la crítica moderna coincide en reconocerla como de Juan Filópono (490 – 566 d. C.), comentarista cristiano de Aristóteles y discípulo de Amonio en la escuela de Alejandría. Este fragmento es muy similar al comienzo del comentario de Asclepio al mismo tratado, la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco de Gerasa (ca. 100 d. C.), ya que es muy probable que ambos procedieran de las lecciones de Amonio sobre dicho tratado (Westerink [1964] 527-8, Moraux [2000] 100, Chiesara [2001] 55). El texto de Filópono y el de Asclepio tienen grandes semejanzas, lo que ha hecho suponer que no solo tengan un origen común, sino que también dependan el uno del otro (Moraux

[2000] 100). Filópono presenta una versión más larga, elegante y precisa en contenido, aunque, sin embargo, los especialistas tienden a pensar que Asclepio refleja más fielmente el curso de Amonio (Tarán [1969] 74, Moraux [2000] 100 n. 47, Chiesara [2001] 56). Ello autoriza, creo, a apoyarse en el texto de Asclepio para dilucidar mejor el de Filópono, o al menos para consultar una versión anterior y más cercana al original de Amonio.

En cuanto al fragmento mismo, le ha ocurrido como al anterior: que tampoco ha sido admitido unánimemente como parte del diálogo *Sobre la filosofía*. No lo incluyen ni Rose³, ni Walzer ni Gigon en sus ediciones. Sí lo hacen en cambio, Ross, Untersteiner y Zanatta. El primero que argumentó a favor de su inclusión en el diálogo fue Bywater (1877) 66-75, para quien Filópono tomó este pasaje de la introducción de Aristocles a sus diez libros *Sobre la filosofía*, quien, a su vez, se habría servido de forma resumida del *Sobre la filosofía* de Aristóteles. Los indicios que aducía eran, principalmente, los siguientes: primero, el carácter platónico de algunas doctrinas expuestas en el fragmento, como la definición de sabiduría, que es atribuida explícitamente a Aristóteles y que encaja bien con el Aristóteles de los diálogos, pero que no se halla como tal en ninguna obra conservada del *corpus Aristotelicum*; la raíz platónico-aristotélica de la doctrina de las catástrofes parciales en el que se inserta el relato histórico sobre el origen de las cinco formas de sabiduría y sobre cómo la sabiduría llegó a ser la ciencia divina que es; y el hecho de que en el diálogo aristotélico se ofrezca un contexto en el que encajan perfectamente los rasgos que caracterizan en el fragmento cada etapa evolutiva humana. Por último, Bywater también señalaba el paralelismo en el tratamiento de la historia evolutiva del saber humano y su progreso hasta su pronta culminación con otros tres pasajes que reflejan el mismo conjunto de ideas y que, por tanto, acusan la misma procedencia del *Sobre la filosofía*: Procl. in *Euc.* p. 28 Friedlein, Cic. *Tusc.* 3.28.69 y Iamb. *Comm. Math.* 26.115-131 (83.6-22 Festa). Festugière (1949) II 587-591 añadió a los pasajes aducidos por Bywater dos pasajes más del *Comentario a la Metafísica* de Asclepio, cuya semejanza con el de Filópono confirmaba la procedencia común de todos ellos del *Sobre la filosofía*. El primero es in *Metaph.* 3.32-3 (= *De phil.* fr. 1c), donde se recoge la misma etimología $\alpha\epsilon\phi\ \acute{\iota}\alpha$ que cita Filópono atribuyéndose a los $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota$, que Festugière acepta que aluden al *Sobre la filosofía*. Y el segundo es in *Metaph.* 11.1ss., donde Asclepio repite el mismo esquema de la historia evolutiva del saber desde el diluvio de Deucalión. Wilpert (1955) 99-116, por su parte, señaló la significativa aportación que el fragmento de Filópono hace a la comprensión del diálogo aristotélico,

aclarando la concepción de σοφία como ciencia de las cosas divinas, explicando el título del diálogo y dilucidando la conexión entre los grandes temas de la primera parte de la obra. Otros muchos autores han aceptado también la procedencia del fragmento del *Sobre la filosofía*, como Moraux (1951) 30 n. 12, Saffrey (1955) 8ss., Trabucco (1958) 97-116, Berti (1962) 326-34, Untersteiner (1963) 121ss., Pépin (1964a) 445-8 o Chiesara (2001) xiii, xxxvii-xxxviii, 58-60.

Ahora bien, y como hemos señalado, otros autores han rechazado dicha procedencia. Las razones han sido diversas. Jaeger (1946) 160 n. 28, p. e., adujo que la forma que adopta la doctrina del desarrollo de las artes y del cambio de significado que este origina en el término σοφία es estoica y, en concreto, posidoniana. Bignone (2007) 835ss. refutó esta opinión, demostrando a) que lo que en el fragmento es común a Posidonio y los estoicos deriva de conceptos deducidos por ellos de Aristóteles, b) que Posidonio y los estoicos (salvo Boeto y Panecio) afirmaron la doctrina de la total destrucción periódica del mundo, mientras que aquí se expone una destrucción parcial, como la que defiende Aristóteles, c) que en el fragmento se habla del conocimiento de las entidades divinas inmutables, y se sabe que es doctrina del diálogo que lo divino es inmutable (*De phil.* frs. 28 y 36), mientras que los estoicos y Posidonio consideraban que lo divino es transmutable de cualquier otra cosa, d) que Posidonio habla de una edad de oro primitiva en la que gobernaban los sabios (fr. 284 Kidd-Edelstein), mientras que en el fragmento se afirma que la sabiduría filosófica surge la última en la recuperación periódica de la cultura humana, y e) que, en suma, el fragmento contiene importantes elementos que no pueden derivar de Posidonio, mientras que todo en él es conforme a la doctrina Aristóteles.

Bignone prefería distinguir dos partes en el fragmento: la primera sería la que trata de la etimología de σοφία, la relación de esta con φάος y φῶς, y de su definición como el conocimiento que trae las entidades divinas e inteligibles a la luz, y la segunda, la que habla de las catástrofes humanas y el desarrollo progresivo del saber. La primera la hacía derivar del *Protréptico*, basándose en que en esta obra Aristóteles intenta probar el valor de la sabiduría sirviéndose del ejemplo de la luz, y en que vincula también la claridad con la sabiduría en tanto que ambas son amadas por el alma (*Protr.* fr. B 102 Düring). Y la segunda también (basándose en su relación con *Protr.* frs. B 31-40 y Ap. 52 Düring), aunque reconociendo que la teoría de los cataclismos periódicos y del desarrollo de las artes era común también con el diálogo *Sobre la filosofía*. Esta

atribución al *Protréptico* sería retomada más tarde por Gaiser (1963) 236-242, quien se basa para ello en la concepción platónica de la sabiduría que trasluce el fragmento de Filópono, que presupone la doctrina de las Ideas, algo que difícilmente cabría en un diálogo antiplatónico como el *Sobre la filosofía*, donde dicha doctrina se criticaba abiertamente.

No obstante, la opción del *Protréptico* parece menos probable que la del diálogo *Sobre la filosofía*. Las razones principales pueden verse en Untersteiner (1963) 124-5 (quien las toma, a su vez, de Festugière [1949] II 587-589), y pueden resumirse en las siguientes: a) la definición de sabiduría como claridad se halla presente en los mismos términos en Asclepio, *Comentario a la Metafísica*, 3.30-33, lo que muestra que los textos de Filópono y Asclepio proceden de la misma fuente; b) ambos textos coinciden también en afirmar que el objeto de la sabiduría son las entidades divinas, que son las más claras y visibles, y en Filópono se remite dicha afirmación a Aristóteles; c) en Filópono no se revela la fuente, pero en Asclepio se dice que son los λόγοι περὶ σοφίας, y este escrito no puede ser la *Metafísica*, pues Aristóteles nunca cita esta de ese modo, sino como πρώτη φιλοσοφία (vid. Bonitz [1870] 103 b 30ss.), sino que tiene que ser el *Sobre la filosofía*, ya que lo que se explica en los λόγοι περὶ σοφίας es la relación de la sabiduría con las entidades divinas y estas son precisamente el objeto del libro III del diálogo. Otro indicio más de que el fragmento de Filópono remontaría al *Sobre la filosofía* antes que al *Protréptico* es el uso del término σοφία para referirse a la sabiduría contemplativa, que es propio del *Sobre la filosofía*, mientras que en el *Protréptico* se emplea todavía el platónico νόησις. Por otro lado, y en relación a los argumentos de Gaiser, no hay por qué aceptar que la concepción de la sabiduría que trasluce el fragmento de Filópono presupone la teoría de las Formas, ya que las entidades divinas e inmutables que son objeto de la sabiduría pueden ser el primer motor y los cuerpos celestes, seres cuya eternidad e inmutabilidad no supone que estén más allá del mundo a modo de Formas eternas, y eso es doctrina del *Sobre la filosofía*. Que Filópono utilice el término ὑπερκόσμια para referirse a ellas no debe inducirnos a error, ya que, como muestra Moraux (2000) 125 n. 133, se trata de un término de acuñación neoplatónica que aparece por primera vez en Jámblico, *Sobre los misterios*, V 20 y que, por tanto, no puede remontar ni a Aristocles ni, por extensión, a Aristóteles. No obstante, veremos que los argumentos aducidos por Festugière han sido puestos en cuestión, pero, en todo caso, no en el sentido de hacer más probable la procedencia del *Protréptico*.

Ahora bien, las razones más importantes para rechazar la procedencia última del fragmento del *Sobre la filosofía* las han expuesto Haase (1965) 323-54 y Moraux (2000) 98ss. Haase rechaza el argumento principal para defender dicha procedencia: que la definición de σοφία a partir de σάφεια o σαφία es idéntica a la que incluye Asclepio en su comentario a la *Metafísica* (3.30-33 = *De phil.* 1c.), quien la atribuye al *Sobre la filosofía* con la expresión ἐν τοῖς περὶ σοφίας λόγοις, una fórmula muy similar a la que usa Aristóteles para citar el diálogo (*vid.* p. e. ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας <λόγοις>, *Ph.* II 2, 194a 36), y que, por tanto, la referencia a Aristóteles en apoyo de dicha definición en el fragmento de Filópono es al *Sobre la filosofía*. Según Haase, dicha referencia en los fragmentos de Filópono y de Asclepio es en realidad a *Metafísica*, II 1, 993b 9-11¹⁷⁰, donde se vincula de un modo semejante el conocimiento de las entidades más luminosas por naturaleza (φανότατα Filóp., φανερώτατα Ascl. y Arist.) con la luz y la claridad. Para ello se basa en que Filópono y Asclepio parafrasean la misma etimología en otros pasajes de sus respectivos comentarios a la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco (1.3.33 y 1.3.35, respectivamente) atribuyéndola explícitamente al mismo pasaje de la *Metafísica*¹⁷¹. También apuntaría a la misma conclusión la confrontación con otros dos pasajes paralelos de los neoplatónicos del siglo VI d. C. Elías (*in Porph.* 23.34-24.9) y David el armenio (*Prol.* 46.13-25), en los cuales, dentro de un mismo contexto en el que se discute la definición de sabiduría, se compara la diferencia entre la claridad y luminosidad de las entidades divinas en sí mismas y la oscuridad con la que se presentan a los hombres, con el efecto que la luz del sol produce en los murciélagos. El mismo símil que utiliza Aristóteles en *Metafísica*, 993b 9-11. Por tanto, concluye que el fragmento de Filópono no puede atribuirse ni al *Sobre la filosofía* ni a ninguna obra exotérica de Aristóteles. Esta conclusión ha sido compartida también por otros estudiosos, como Tarán (1966) 468, (1969) 14 n. 70, Effe (1970) 69 n. 282 y Flashar (2006) 136.

¹⁷⁰ Tal como había apuntado ya antes Cherniss (1959) 38, al que sigue Tarán (1966) 468.

¹⁷¹ Al cual, por cierto, remitiría también otra referencia paralela de Filópono en su comentario a los *Analíticos segundos* (*in APo.* I 33, p. 332.8-12 Wallies [ad 89b 7]), tal como había afirmado ya el propio Wallies. La impugnación de Saffrey (1955) 10 n. 1 a esta remisión sobre la base de que los λόγοι περὶ σοφίας a los que remite el pasaje paralelo de Asclepio *in Metaph.* 3.30-33, no pueden aludir en ningún caso al libro II de la *Metafísica*, se superaría con el argumento de que Asclepio pone esa remisión en boca de Aristóteles interpretando que cuando en los *Analíticos segundos*, I 33, 89b 7 (que Asclepio cita como *Apodictica*) dice que la distinción entre sabiduría y otras facultades intelectivas es propia de la física y de la ética, estaría pensando más bien en la *Metafísica*, que el propio Asclepio dice que también se titulaba Σοφία, de modo que con λόγοι περὶ σοφίας estaría refiriéndose a los argumentos sobre la sabiduría tratados en la *Metafísica*.

Moraux (2000) 105ss., por su parte, admite que tanto el tratamiento del concepto de σοφία como la doctrina de las catástrofes vinculada a ella proceden del *Sobre la filosofía* de Aristocles. En cambio, no cree demostrado que Aristocles resumiera estas opiniones tomándolas de la obra homónima de Aristóteles. Los sostenedores de esta opinión dan por hecho que la citación de Aristóteles se remonta a la etimología δειφία, así como que la mención explícita de Aristóteles se refiere a un pasaje que no se encuentra en el *corpus* conservado y que, por tanto, tiene que pertenecer a una obra perdida, que tiene que ser el *Sobre la filosofía* en tanto que se ha creído encontrar otras referencias a la etimología de δειφία vinculadas al diálogo. Pues bien, Moraux, asumiendo los argumentos de Cherniss (1959) 36-51 y Haase, rechaza tanto que la cita de Aristóteles se remonte a la etimología de δειφία, como que su mención explícita se refiera a un pasaje del *Sobre la filosofía*. Para él, Filópono menciona a Aristóteles solo respecto a la afirmación de que las entidades divinas e inteligibles son claras y luminosas por su propia esencia, pero nos parecen a nosotros oscuras y confusas. Una afirmación que habría que remitir no al *Sobre la filosofía*, sino a *Metafísica*, II 1, 993b 9-11, tal como se hace evidente si acudimos a otros pasajes paralelos del propio Filópono (*in APo.* I 33, p. 332.8-12 Wallies), de Asclepio (*in Metaph.* 3.30-33), de Elías (*in Porph.* 23.34-24.9) y de David el armenio (*Prol.* 46.13-25). Por otro lado, Moraux afirma que la etimología de σοφία a partir de σάφεια se construyó sobre la base del pasaje de la *Metafísica*, y fue inserta por Filópono (siguiendo seguramente a Amonio) en el contexto de una definición pitagórica δειλοσοφία como φιλία σοφίας. Por tanto, no hay fundamento para atribuir al *Sobre la filosofía* la primera parte del fragmento de Filópono. Como consecuencia de ello, la segunda parte, la que se refiere a la doctrina de las catástrofes y las cinco etapas de desarrollo de la sabiduría, que es la que más claramente cabe atribuir a Aristocles, no debe interpretarse tampoco, según Moraux, como un vestigio seguro del *Sobre la filosofía* aristotélico. Moraux (2000) 110-127 analiza pormenorizadamente los antecedentes que han podido incluir en el pasaje de Aristocles (deducido a partir de lo que es común a las versiones que del mismo pasaje existen de Filópono y Asclepio), y detecta sobre todo influencias platónicas y aristotélicas. Así, las reminiscencias platónicas son abundantes, empezando por la vinculación de la doctrina de las catástrofes periódicas con la historia del renacimiento de la cultura y su evolución en el tiempo. Enumera por ejemplo las referencias al *Timeo*, 22a-d, al *Critias*, 109d, a las *Leyes*, 677a ss. También señala el paralelismo con el relato del libro I de la *Metafísica*, 981b 13-25 de

Aristóteles que, a su vez, es muy similar al que se encuentra en Jámbllico, *Sobre la ciencia matemática universal*, 26 (83.6-22 Festa). Ahora bien, añade que el esquema de la historia de la cultura que presentaba Aristocles no coincide con el esquema heredado, ni con el platónico ni con el aristotélico. Sin entrar en más detalles, diremos que, para Moraux, Aristocles pudo combinar dicho esquema con sus propias aportaciones, tomando aspectos de unos y otros pero sin seguir un orden prefijado. Respecto a lo que nos interesa, su deuda con Aristóteles, Moraux señala que en el libro I de la *Metafísica*, 981b 13-25, Aristóteles esboza un esquema de la historia de la cultura en el que primero fue inventado lo necesario para vivir, después las artes que buscan el placer y la buena vida y, finalmente, las ciencias que se orientan al conocimiento por sí mismo. Dicha evolución coincide en parte con la de Aristocles, aunque en este se habla de cinco estadios, y no de tres. También es común la contraposición entre habilidad necesaria para vivir y artes que producen lo bello y lo civilizado, que puede remontar al propio Aristóteles, aunque es más antigua (se encontraría ya en Demócrito, 68 B 144. Cf. también Pl. R. 369b-372c, *Epin.* 975c-d. Aristóteles distingue también a menudo entre lo que es necesario para la vida y lo que hace posible una existencia mejor: *Pol.* IV 4, 1291a 2-4, VII 10, 1329b 25-31, 14, 1333a 32-33, *Metaph.* I 1, 981b 13-24, *Top.* III 2, 118a 6-8, Jámbllico, *Sobre la ciencia matemática universal*, 26 [83.6-22 Festa]). Ahora bien, el tercer periodo de Aristocles, el que se caracteriza por el interés por las cuestiones políticas y la invención de las leyes y de todo lo que contribuye a la formación de la polis, no aparece en el esquema evolutivo de Aristóteles en la *Metafísica*. Los dos primeros estados sí se corresponden. El tercero aristotélico, el del conocimiento no dirigido a lo útil, corresponde con las etapas 4 y 5 de Aristocles, pero el tercero de este es una extensión del esquema recibido. Moraux (2000) 119 explica esta extensión por la influencia de Platón (*Rep.* 368b-372c y libro III de las *Leyes*) y Aristóteles (*Pol.* VII 10, 1329b 27-31). Ahora bien, en ninguno de los textos de Platón o de Aristóteles que se ocupan de la temática se dice explícitamente que a la edad del *homo faber* le sigue la del *homo politicus*, ni tampoco que los hombres estuvieran ya en posesión de las artes de lo bello, lo civilizado, lo placentero y lo que no es inmediatamente necesario cuando empezaron a ocuparse de su propia organización política. La introducción de la etapa político-legislativa en el esquema preexistente ha de atribuirse, pues, según Moraux, a la iniciativa de Aristocles. Por otro lado, Aristocles menciona a los Siete Sabios (mención que falta en Asclepio) como ejemplo del hecho de que los inventores políticos son designados como σοφοί. Esa caracterización de los

Siete Sabios no la ha tomado de Platón, quien había dicho de ellos que estuvieron siempre apartados de las πολιτικαὶ πράξεις (*Hipp. maior*, 281c). El antecedente más inmediato lo encuentra Moraux en Dicearco, quien parece haber sido el primero en afirmar que los Siete no eran sostenedores de la vida contemplativa, sino de la práctica-política (fr. 30 Wehrli = D. L. I 40: ὁ δὲ Δικαίαρχος ὅτε σοφοὺς οὐτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δὲ τινας καὶ νομοθετικούς y fr. 31 Wehrli; quizá dependiente de Dicearco sea Cic. *De rep.* I 12 y *De or.* III 137). Contra el ideal platónico-aristotélico-teofrasteo del βίος θεωρητικός, Dicearco ~~hab~~ sostenido la primacía de la forma de vida práctica. En consecuencia, presentó a los Siete Sabios como personalidades en los que los altos dones de la inteligencia estaban al servicio de la actividad práctico-política (cf. Jaeger [1946] 502ss.). Según Moraux (2000) 123, si Dicearco se ha querido distanciar de este modo de Aristóteles, quien en el *Sobre la filosofía* los llamaba “sofistas” en el sentido positivo del término (fr. 8), como hombres que ejercitan la sabiduría, resulta difícil remontar la historia aristoclea de la cultura al diálogo aristotélico¹⁷².

Una vez expuestas las razones de unos y otros sobre la procedencia del fragmento de Filópono, he de decir que ni unas ni otras son decisivas. Es posible que la etimología de σοφία como σάφεια no remonte al *Sobre la filosofía* y se base solo en *Metafísica*, II 1, 993b 9-11. También lo es que la historia evolutiva de σοφία que presenta Filópono tampoco proceda del diálogo aristotélico, sino que sea en última instancia una construcción de Filópono sobre la base de un texto previo de Amonio o de Asclepio procedente del *Sobre la filosofía* de Aristocles y construido sobre materiales platónicos y aristotélicos rastreables en sus obras conservadas. Pero también es posible que la fuente última del fragmento sea el diálogo de Aristóteles y que Filópono solo refleje con algunas modificaciones la versión resumida de Aristocles del texto

¹⁷² Es curioso observar cómo las mismas evidencias llevan a otros autores a conclusiones opuestas. Así, p. e., Untersteiner (1963) 129, opina que la concepción de Dicearco de los siete sabios, vista a la luz del fragmento de Filópono, es probable que derive de Aristóteles. Por su parte, para Chiesara (2001) 60, las diferencias entre el texto de Aristocles y el de la *Metafísica* lo que muestran precisamente es la probabilidad de que el primero remonte al *Sobre la filosofía*. Para Chiesara, la ausencia en la *Metafísica* de la teoría de los desastres naturales y su presencia precisamente en el texto de Jámblico, *Sobre la ciencia matemática universal*, 26 (83.6-22 Festa), atribuible al diálogo, hace más probable que el fragmento de Aristocles se refiera a este último que a la *Metafísica*. Por otro lado, Aristóteles no parece considerar a los Siete Sabios como sostenedores del βίος θεωρητικός, al contrario de lo que cree Jaeger, sino más bien como hombres de Estado, políticos y legisladores, representantes más bien βίος πολιτικός, de modo que puede ser muy bien antecedente de la postura de Dicearco respecto de ellos (*vid. infra* el comentario al fr. 6).

aristotélico¹⁷³, que habría tomado posiblemente de las lecciones de Amonio. En efecto, la idéntica definición de σοφία en Asclepio, *in Metaph.* 3.21-33, la alusión de Jámblico, *Comm. Math.* 26.115 a la misma historia del desarrollo cultural humano, así como los ecos que de los fr. 30 y 39 del *Sobre la filosofía* se observan en el fr. 8.7 (Chiesara) de Aristocles, lo hacen perfectamente posible. En cualquier caso, adopto como hipótesis de trabajo la segunda posibilidad. La razón que me hace inclinar la balanza ya fue apuntada en su momento por Bywater (1877) 68-69, y después retomada por Festugière (1949) II 224, y es la de que el fragmento de Filópono ofrece un perfecto marco para situar los restantes fragmentos del libro I del diálogo¹⁷⁴, es decir, la historia de la sabiduría desde sus comienzos tras la última catástrofe de la humanidad hasta Platón, que sabemos con certeza que era el hilo conductor del libro I del diálogo, encaja perfectamente con el esquema evolutivo que ofrece Filópono, el cual proporciona además un marco explicativo adecuado que aclara la conexión de los fragmentos conservados de la obra.

A la luz del fragmento, pues, podemos suponer que la obra se abriría con el intento de determinar la naturaleza y objeto de la σοφία. La razón de que comience con un estudio de la σοφία una obra que por su título debería tratar de la φιλοσοφία, es explicada convincentemente por Berti (1997²) 263, quien remite a un pasaje del *Protréptico* (fr. B 53 Düring) en el que se ofrece una definición de φιλοσοφία que se presenta como común a los académicos, según la cual la φιλοσοφία es la adquisición y uso de la σοφία. Conforme a esta definición, dice Berti, indagar sobre φιλοσοφία significa investigar en qué consiste la adquisición y uso de σοφία y, por tanto, qué es σοφία. No resulta sorprendente, por tanto, que se empezara por averiguar el sentido de

¹⁷³ No creo que sea suficiente para negar la autoría de Aristocles de todo el fragmento aducir, como hace Tarán (1969) 73, que Aristocles no es mencionado en los pasajes paralelos de Filópono, *In An. Post.* 332, de Clemente de Alejandría, *Str.* 1.25, de Amonio, *in Porph. Isag.* 9.7-23, y de Asclepio, *in Metaph.* 3.30. Es verdad que Aristocles solo es citado por Filópono y por Asclepio en sus correspondientes comentarios a la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco respecto a la exposición de los sentidos ἀφός, pero eso tampoco prueba que la cita de Aristocles (que, en todo caso, no sería literal) no remonte a la etimología de σοφία, que es lo que otorga sentido al texto posterior.

¹⁷⁴ Así, para Festugière, el fr. 1a menciona las grandes catástrofes y la conservación de la sabiduría antediluviana; de la primera y la segunda etapa del desarrollo del saber no tenemos fragmentos alusivos; a la tercera etapa remiten los fr. 2-8, que hablan de la sabiduría de los Siete Sabios en relación con el santuario de Delfos, de la de los magos persas y de la de Orfeo; a la cuarta, a la que pertenece la sabiduría de los filósofos naturales presocráticos, remite el fr. 9; y de la quinta, la etapa de la verdadera filosofía, encontraríamos el fr. de Jámblico, *Comm. Math.* 26.115-131 (83.6-22 Festa), considerado como un fragmento del diálogo por Festugière y que yo considero más bien un vestigio de puntos de vista tratados en él.

σοφία. Tras una aproximación etimológica al significado del término y a su objeto propio, las entidades inteligibles y divinas, se estudiaba cómo se llegó a descubrir tal significado desde los orígenes del pensamiento en Grecia, en los tiempos de la última catástrofe, el diluvio de Deucalión, hasta Platón. De este modo, se iría indicando las sucesivas etapas de desarrollo de la *σοφία* y la evolución de su significado en función de su objeto material (Wilpert) en cada caso: primero, sabiduría de supervivencia; segundo, sabiduría no sujeta a la utilidad o a las necesidades primarias; tercero, sabiduría ética y política; cuarto, sabiduría física; y quinto, la sabiduría de los seres inteligibles, que al ser los primeros en el orden del ser, son objeto de la sabiduría en el sentido primero y más propio. Es posible que el *Leitmotiv* del libro I sea similar al que enuncia el propio Aristóteles en *Metafísica*, I 1, 981b 27-29: οὐδ' ἔνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες, después de haber delineado una historia similar de la evolución del saber. No obstante, en nuestro fragmento no hay rastro de la razón última de la actividad filosófica, que el mismo Aristóteles explicita en *Metafísica*, I 2, 982b 20-28: ὥστ' εἶπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὥς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φάμεν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἔνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὥς μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἔνεκέν ἐστιν.

ὥς Ἀριστοτέλης φησίν: según Untersteiner (1963) 123, siguiendo a Saffrey (1955) 10 n. 1, Filópono no conocía de primera mano el *Sobre la filosofía*, lo que explica que utilice esa fórmula y no la usual para referirse al diálogo ὡς εἴρηται ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας λόγοις. No obstante, como hemos visto más arriba, los argumentos a favor de que la referencia de esa expresión sea *Metafísica*, II 1, 993b 9-11, son también de peso. De hecho, y como señala Berti (1997²) 20, (1999) 295, desde el artículo de Haase los estudios convienen en ello.

διὰ τὴν ἐπικειμένην τοῦ σώματος ἀχλύν: Según Untersteiner (1963) 125, esta expresión, que remite a Platón, *Phaed.* 65a-c, podría ser una evocación de la imagen platónica de la caverna. No obstante, parece claro que subyace la concepción órfica del cuerpo como tumba o prisión del alma, de la que se hace eco el mismo Platón (*Cra.* 400c), y que tampoco es ajena a Aristóteles en otros lugares, como en su *Protréptico* (vid. Arist. *Protr.*, fr. 60 Rose (= Iambl., *Protr.*,

77.27ss. Des Places) = *Orphica Fragmenta* 430 (V) Bernabé. Cf. también, Cic., *Horten.*, fr. 112 Grilli, quien se refiere también al mismo pasaje de Aristóteles.

οὐ πάντων: Para Aristóteles, las catástrofes cíclicas a las que se ven sometidos los hombres nunca son universales, sino limitadas a regiones determinadas, como la de tiempos de Deucalión (*Mete.* I 14, 351b 8-352b 16¹⁷⁵). Como ya hemos visto, esa doctrina de las catástrofes naturales limitadas a regiones determinadas y vinculadas al periódico resurgir cultural de la humanidad, es platónica (*Ti.* 22d 7-e 3, *Leg.* 677b-c, *Crit.* 109d). Sobre Deucalión, el héroe griego de la adaptación del antiguo mito babilónico del diluvio, *vid.* Grimal (1981) s. v. “Deucalión”.

οὔτοι οὖν οἱ περιλειπόμενοι — πάντα τὰ συνιστῶντα τὰς πόλεις: Esta descripción de las tres primeras etapas del desarrollo cultural tiene un antecedente claro en Arist. *Pol.* VII 10, 1329b 27-31: τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα τὴν χρεῖαν διδάσκειν ἰκὸς αὐτήν, τὰ δ' εἰς εὐσημοσύνην καὶ περιουσίαν ὑπαρχόντων ἤδη τούτων εὐλογον λαμβάνειν τὴν αὐξησιν· ὥστε καὶ τὰ περὶ τὰς πολιτείας οἶσθαι δεῖ τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον. Vemos la misma concepción de la necesidad como motor del progreso y el mismo orden en el desarrollo del saber: primero el conocimiento de lo necesario para la supervivencia, después, el de aquello que conduce al bienestar y la vida civilizada, y, finalmente, el que permite la vida en sociedad.

σοφὸς ἦραρε τέκτων: Nuestro texto homérico ofrece κλυτός en lugar de σοφός, aunque este último es leído también por Amonio, *in Porph.* 9.13, Asclepio, *in Introd.* Iα Tarán, Elías, *in Porph.* 24.3, Clemente de Alejandría, *Str.* I 41, y el propio Eustacio, *ad Il.* 3.749.23, quien comenta que los antiguos llamaban σοφοί a todos los que son “hábiles” (τεχνῖται) en algo. Es sabido que el texto homérico de Aristóteles varía con respecto al nuestro y el hecho de que Aristocles se haga eco de esta variante apunta al origen aristotélico de la cita. Cf. Festugière (1949) II 223 n. 3, Trabucco (1958) 115, Untersteiner (1963) 128, Moraux (2000) 118 n. 110, Chiesara (2001) 57.

εἰς θεὸν τὰς τούτων ἐπινοίας ἀνέφερον: Si esta idea se remonta a Aristóteles, es muy probable que fuera en un contexto en el que aquel se desmarcara del procedimiento de atribuir a los dioses el descubrimiento de las artes, atribuyéndolo a los antiguos. Quizá de un modo parecido o al menos con el mismo espíritu a como lo hace Hipócrates, *VM.* 14.11-15 en relación con la

¹⁷⁵ Chroust (1973b) 118, llega a decir que *Mete.* 351b 8-352 b 16 es una reformulación de lo que Aristóteles había dicho ya en el libro I del *Sobre la filosofía*. Remite a Ocelo Lucano, *Sobre la naturaleza del universo*, 3.1 = *De phil.* fr. 31.

medicina: Οὐκ ἂν οὖν ἕτερα τουτέων χρησιμώτερα, οὐδ' ἀναγκαιότερα ἔη εἰδέναι δήπου. Ὡστε καλῶς καὶ λογισμῷ προσήκοντι ζητήσαντες πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εὗρον αὐτὰ οἱ πρῶτοι εὐρόντες, καὶ ᾠήθησαν ἀξίην τὴν τέχνην θεῷ προσθεῖναι, ὥς καὶ νομίζεται. Sabido es que para Aristóteles el progreso en el conocimiento tiene móviles y artífices humanos, no divinos: *vid.* p. e. *Metaph.* II 1, 993b 7-19. Por otro lado, la atribución a la divinidad de los bienes de la cultura no aparece en la versión paralela de Asclepio de su comentario a la *Introducción a la aritmética de Nicómaco*, lo que hace dudar a Moraux (2000) 118 de que pertenezca a Aristocles y, por tanto, a Aristóteles.

οἱ ζ' σοφοί: A pesar de las reservas de Moraux (*vid. supra*), la presentación de los Siete sabios como “inventores de las virtudes políticas”, es perfectamente congruente con la mención de alguno de ellos en el diálogo a propósito del intento de determinar el origen de la máxima délfica “conócete a ti mismo”, que se mencionaba como principio de la filosofía socrática, que como sabemos estaba especialmente enfocada hacia el estudio de la conducta humana y las virtudes éticas.

ἐπ' αὐτὰ τὰ σώματα καὶ τὴν δημιουργὸν αὐτῶν προῆλθον φύσιν: La última parte del fragmento presenta un lenguaje claramente platónico que es difícil que remonte, como tal, a Aristóteles. Como se sabe αὐτός es un término técnico platónico para hacer referencia a la Idea, y el propio Aristóteles lo utiliza cuando se refiere a este concepto. Eso no quiere decir, sin embargo, que en este fragmento con ἐπ' αὐτὰ τὰ σώματα se haga referencia a las Ideas, sino más bien a los cuerpos físicos, que son objeto de estudio preferente de los filósofos naturalistas presocráticos. αὐτός, por tanto, no sería utilizado aquí en su sentido técnico (*vid.* Untersteiner [1963] 129-30). Ahora bien, δημιουργός se usa aquí en un sentido claramente platónico, más conforme a su empleo en el *Timeo*, que en Aristóteles, donde φύσις es más bien principio del movimiento, no artífice de los entes corpóreos (Moraux [2000] 123-4). Como señala el propio Moraux, no hay que excluir que la expresión, ausente en Asclepio, sea debida a Filópono y no proceda de Aristocles.

ἐπ' αὐτὰ λοιπὸν ἔφθασαν τὰ θεῖα καὶ ὑπερκόσμια καὶ ἀμετάβλητα παντελῶς: Como en el caso anterior, el lenguaje utilizado por Filópono no puede remontar a Aristóteles. Como señala Moraux (2000) 124-5 y n. 133, Filópono se sirve de expresiones que suenan más platónicas o neoplatónicas, como ἐπ' αὐτὰ ο ὑπερκόσμια, que recuerda el ὑπερουράνιος τόπος de Platón (*Phaedr.* 247c), y que aparece por primera vez en Jámblico, *De myst.* V 20, encontrándose después a menudo en los neoplatónicos del siglo V. La versión

c. ASCLEPIO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 3.21-33.

Las razones para entender que los λόγοι περὶ φιλοσοφίας hacen referencia al *Sobre la filosofía* han sido apuntadas principalmente por Festugière (1949) II 588-589 y Saffrey (1955) 7-10, y asumidas por Untersteiner (1963) 124-125. En su mayor parte, las hemos expuesto antes: los λόγοι περὶ σοφίας no pueden referirse a la *Metafísica*, ya que Aristóteles nunca cita de ese modo los libros que componen dicha obra, sino que usa la expresión ἡ πρώτη φιλοσοφία (*vid.* Bonitz [1870] 103 b 30ss.). Ahora bien, lo que se explica en los λόγοι περὶ σοφίας es la relación de la σοφία con las entidades más claras y visibles, que son las divinas, y estas son precisamente el objeto del libro III del *Sobre la filosofía*. Además, la fórmula ἐν τοῖς περὶ σοφίας λόγοις sería una variante de la forma usual de Aristóteles para referirse al diálogo *Sobre la filosofía* (cf. p. e.

163

Física, 194a 36: εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας [sc. λόγοις]), aunque Asclepio no fuera consciente de que se trataba de una alusión al diálogo.

Los argumentos para defender que estamos más bien ante una alusión a *Metafísica*, II 1, 993b 9-11, han sido puestos de manifiesto sobre todo por Cherniss (1959) 36-51, Haase (1965) 323-54, Tarán (1966) 468 y Moraux (2000) 107-108, y también los hemos expuesto en el comentario anterior. El núcleo fundamental de la argumentación es que una comparativa entre los pasajes paralelos que vinculan la relación *σοφία* y *σάφεια* con Aristóteles y que pertenecen a una misma tradición textual que se remonta a Amonio (i. e. Philop. in *Arith. Intr.* 1.3.33, in *APo.* I 33, p. 332.8-12 Wallies, Ascl. in *Introd.* 1.3.35, Elias, in *Porph.* 23.34-24.9 y David, *Prol.* 46.13-25), muestra que todos ellos remiten de un modo directo a indirecto a *Metafísica*, II 1, 993b 9-11, donde se vincula de un modo semejante el conocimiento de las entidades más luminosas por naturaleza con la luz y la claridad. La particularidad de la cita ἐν τοῖς περὶ σοφίας λόγοις, que solo aparece en este fragmento de Asclepio, es explicada por Haase del siguiente modo: Asclepio pone esa cita en boca de Aristóteles pretendiendo que se encuentra en sus *Analíticos segundos*, I 33, 89b 7, que Asclepio cita como *Apodíctica*. En ese pasaje, Aristóteles dice que la distinción entre *σοφία* y otras facultades intelectivas como *διάνοια*, *νοῦς*, *ἐπιστήμη*, *τέχνη* y *φρόνησις* es propia de la física y de la ética, a las que Filópono, en su comentario a este texto (in *APo.* 331.8-12) añade también la teología, de la que se trata en la *Metafísica* y, en concreto, en su libro II, donde, dice, se habla del *νοῦς* y de la *σοφία*. Pues bien, Asclepio, en la misma línea que Filópono, pero yendo un poco más allá, habría interpretado el pasaje de los *Analíticos segundos* en el sentido de que Aristóteles no solo pensaba en la ética y la física, sino también en la *Metafísica*, que el propio Asclepio dice que también se titula *Ἐποφύλαξις*, y a partir de ahí atribuyó a Aristóteles la cita ὥς εἴρηται μοι ἐν τοῖς περὶ σοφίας λόγοις, en la idea de que se refería a los argumentos sobre el *νοῦς* y la *σοφία* tratados en la *Metafísica*.

Estos argumentos son de mucho peso y tienen una alta probabilidad de ajustarse a la verdad. No obstante, que Asclepio se refiriera aquí en realidad a la *Metafísica*, o que lo hiciera asimismo Filópono en el fragmento anterior, no invalida, creo, el hecho de que la misma vinculación de *σοφία* con la *σάφεια* y la concepción de los entes divinos como su objeto propio, apareciera también en el diálogo, si bien hemos de admitir que carecemos de pruebas fehacientes para afirmarlo y que, por tanto, se trata solo de una conjetura probable.

ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ: No se nos ha conservado ninguna obra aristotélica con este nombre. Festugière (1949) II 589 n. 1, piensa que puede tratarse de una obra de lógica perdida de Aristóteles. Saffrey (1955) 8-9, por su parte, ha argumentado que es el curso de lógica recibido por Asclepio de su maestro Amonio en la escuela de Alejandría y que Asclepio cita como Ἀποδεικτικὴ πραγματεία en su comentario a la *Metafísica* aristotélica (*in Metaph.* 34.10-11 Hayduck). Ese curso sería probablemente el comentario de Amonio a los *Analíticos segundos* de Aristóteles, tal como mostraría la gran semejanza textual del fragmento de Asclepio (*in Metaph.* 3.33) con un fragmento del comentario de Juan Filópono a los *Analíticos segundos* (*in APo.* I 33, p. 332.8-12 Wallies), procedentes del mismo curso de Amonio: “Τὰ δὲ λοιπὰ πῶς δεῖ διανεῖμαι ἐπὶ τε διανοίας καὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ τέχνης καὶ φρονήσεως καὶ σοφίας”): σοφία κληθεῖσα οἶονεὶ σαφία τις οὖσα διὰ τὸ δι’ αὐτῆς τὰ θεῖα σαφῆ ἡμῖν γίνεσθαι. τὰ γὰρ θεῖα, ὡς αὐτὸς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης, φανότατά τέ εἰσι καὶ σαφέστατα, φανότατα μὲν διὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν [...], σαφέστατα δέ, ὅτι ἡ γνῶσις ἡμῖν κατὰ τὰ εἶδη γίνεται. No obstante, parece más probable que la referencia sea a los *Analíticos segundos* mismos de Aristóteles, bien a través de lectura directa, bien a través del comentario de Amonio.

Fragmento 2

Los textos de este fragmento demuestran que en el diálogo Aristóteles exponía las doctrinas sobre los primeros principios de los sabios anteriores a él, de acuerdo con su concepción de la sabiduría como ciencia de lo que es primero por naturaleza, que es lo divino. Seguramente, movido por el intento de determinar históricamente de qué es ciencia la sabiduría, de modo paralelo a como hace en el libro I de la *Metafísica*, texto considerado por muchos cercano cronológica y temáticamente al diálogo.

a. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, 1.8.5-9.1.

Esta es una de las referencias explícitas del diálogo en las fuentes. Nos informa que en el *Sobre la filosofía* se decía que los magos persas eran más antiguos que los egipcios y que, según su doctrina sobre los principios, había solo dos: una deidad buena y otra mala, la primera llamada Oromasdes-Zeus y la otra, Arimanio-Hades.

Cuando Aristóteles se refiere a los magos (ἄγιοι), piensa en los sacerdotes de la religión persa (o a los herederos de su saber en Grecia, expertos en rituales), que “dedicaban su tiempo al culto de los dioses, los sacrificios y las

invocaciones, en la creencia de que ellos son los únicos que son escuchados (sc. por los dioses)”¹⁷⁷, y cuyo oficio no habría que confundir con el de la magia de hechicería (γοητικὴ μαγεία), a la que eran ajenos¹⁷⁸. Este concepto de mago contrasta con el que aparece en otros autores, en quienes designa más bien a charlatanes itinerantes que se declaraban capaces de cambiar la voluntad de los dioses¹⁷⁹.

El enfoque que Aristóteles daba a su tratamiento de los magos no era cosmogónico o teogónico, sino histórico (intento de determinación de una cronología relativa de la presencia de la sabiduría en los distintos pueblos) y filosófico (interés por establecer cuál es el objeto de la sabiduría en sus predecesores). Buscar en el Oriente a los primeros representantes de la sabiduría, remontándose más allá de los primeros teólogos y filósofos griegos, contrasta con la historia de la concepción filosófica sobre los principios que desarrolla en la *Metafísica*, donde empieza solo con “los que primero filosofaron” (I 3, 983b 6), es decir, los filósofos milesios de la naturaleza. Su proceder, sin embargo, no es ajeno a otros pasajes donde esboza una historia de la cultura, como en *Metaph.* I 1, 981b 14-24), donde se nombra a los sacerdotes egipcios como los primeros que inventaron las artes matemáticas, una vez que se habían descubierto ya todas las artes orientadas a satisfacer necesidades y al placer, o como en *Pol.* VII 10, 1329b 27-33, donde se vuelve a nombrar la antigüedad de los egipcios a propósito de la posesión de leyes y organización política. Es específico, no obstante, del diálogo la prioridad cronológica de los magos sobre los egipcios, que se diferencia de lo que dice Aristóteles en otros

¹⁷⁷ D. L. 1.6. Heródoto, nuestra fuente de conocimiento más completa sobre los magos en Grecia, señala que estos eran también especialistas en interpretar los sueños (1.107, 120, 128; 7.19), en los eclipses solares (7.37), en ofrecer libaciones (7.43) y en la realización de sacrificios (7.113, 191) y ritos funerarios (1.140). Esta idea de los magos como profesionales expertos en rituales y asuntos relativos a los dioses se refleja también, p. e. en Xen. *Cyr.* 8.3.11, D. S. 2.29.1-3 (quien los llama “caldeos”), Porph. *Abst.* 4.16, y en el Papiro de Derveni, col. VI 2, 5 y 9.

¹⁷⁸ Arist. fr. 36 Rose = fr. 662 Gigon, Dino *FGrHist* 690 F 5 (ap. D. L. 1.8). Una razón de ello la da Cosmas de Jerusalén, *Ad carmina S. Gregorii*, c. 64 (PG 38, col. 491 Migne), quien dice que la magia (μαγεία) se diferencia de la hechicería (γοητεία) en que la primera es propia de los demonios benefactores, mientras que la segunda lo es de los demonios malhechores que prefieren estar cerca de las tumbas para hacer el mal.

¹⁷⁹ Así, por ejemplo, en Hipócrates (*Morb. sacr.* 1.10 [60 Grensemann]), quien habla de los magos como charlatanes itinerantes que, por ignorancia y conveniencia, atribuyen un origen divino a la epilepsia y la tratan de curar con purificaciones y conjuros, y otros métodos inútiles, embaucando así a la gente. Ese mismo tono crítico parece tener la mención a los magos de Heráclito (22 B 14 D.-K.), el testimonio más antiguo sobre ellos de la literatura griega (si no se trata de una interpolación, como creen algunos editores). El mismo sentido despectivo del término aparece en Sófocles (*OT* 387), Platón (*R.* 572e) o Esquines (3.137). Posibles razones para esa consideración despectiva de los magos pueden verse en Bremmer (1999) 8s., (2008) 246s.

lugares, donde hace a los egipcios el pueblo más antiguo de todos (*Mete.* 352b 20-21, *Pol.* 1329b 32), creencia, por lo demás, repetida en otras fuentes (*vid.* p. e. *Hdt.* 2.2.1, 2.15.3, *Diod.* 1.10.1). Este cambio de criterio es atribuido por Weil (1960) 162 al seguimiento de tradiciones distintas. La creencia en la anterioridad de los magos sobre los egipcios provendría probablemente de Eudoxo de Cnido, cosa muy posible como veremos, mientras que la mayor antigüedad de los egipcios procedería de otra documentación, no especificada por Weil. Tampoco es descartable, no obstante, que la prioridad cronológica de los magos derivara de la creencia de que los magos persas tienen una relación más antigua con la filosofía¹⁸⁰. En todo caso, situar a los magos en un tiempo anterior al pueblo considerado en general como el más antiguo, refleja la voluntad de señalar su prioridad cronológica absoluta sobre todos los demás.

En cuanto al dualismo teológico que les asigna, tenemos un paralelo en *Metafísica*, XIV 4, 1091b 4-12, donde Aristóteles nombra a los magos entre los sabios que ponen a lo más perfecto (ἄριστον) como principio de la generación, frente, se sobreentiende, a otro principio menos perfecto. Aristóteles parece reflejar aquí la concepción de la religión irania que se introdujo en Grecia sobre todo a través de Eudoxo de Cnido, autor contemporáneo de Aristóteles y señalado como fuente por Diógenes Laercio. De hecho, Eudoxo pasa por ser la fuente principal de los testimonios griegos acerca de Zoroastro y de las doctrinas religiosas caldeas y persas, dado que gracias a sus viajes pudo entrar en conocimiento de la tradición cultural oriental, que después introdujo en Grecia a su regreso¹⁸¹. Además, sabemos que frecuentó por un tiempo la Academia platónica¹⁸², de modo que es muy probable que fuera él el principal responsable del influjo oriental que se refleja, por ejemplo, en el *Alcibíades I* (121e-122a) y en el *Epinomis* (986e, 987b, 987d-988a), y también que fuera la

¹⁸⁰ Así, en D. L. 1.1 = Arist. fr. 35 Rose³, se atribuye a Aristóteles una relación de pueblos que originaron la actividad filosófica, en la que se incluye a los magos persas, pero no a los egipcios: Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοι φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις Μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλωνίοις ἢ Ἀσσυρίοις Χαλδαίους, καὶ γυμνοσοφιστὰς παρ' Ἰνδοῖς, παρὰ τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους Δρυῖδας καὶ Σεμνοθέους, καθά φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ. Asimismo, se le relaciona con la creencia de que el mago Zoroastro descubrió la sabiduría (Suda α 2723 = Arist. fr. 33 Rose³): Ἀθηναῖος ... οὗτος συνέγραψε τόμους δέκα, πρῶτον μαγικόν· ἀφηγεῖται δὲ περὶ Ζωροάστρου τινὸς μάγου εὐρόντος τὴν σοφίαν. τοῦτο δὲ τινες <Ἀριστοτέλει>, οἱ δὲ Ποδίῳ τινὶ ἀνατιθέασιν. No hay que olvidar, por otro lado, que a Zoroastro se le suele vincular con el origen de otros saberes, como la magia (Plin. *N. H.* 30.3) o la astronomía (Suda α 4257).

¹⁸¹ Sobre ello, cf. p. e. Bidez (1933) 273ss., Jaeger (1946) 154, Spierri (1957) 214, Chroust (1973a) 208s., Bollansée (1999) 438.

¹⁸² Cf. D. L. 8.86-7, Str. 14.2.15, 17.1.29.

fuente inmediata de Aristóteles en el pasaje de Diógenes Laercio, aunque por el orden de los autores citados parezca lo contrario¹⁸³. Esta última afirmación, que tiene amplio consenso entre los especialistas¹⁸⁴, se basa en el hecho de ser la Academia el origen más probable del conocimiento que Aristóteles podía tener de la sabiduría oriental y del pensamiento de los magos persas, ya que en la Academia este tipo de sabiduría era recibida con interés¹⁸⁵, y Aristóteles, por la época en que escribió el *Sobre la filosofía*, debía pertenecer todavía a la escuela platónica o, a lo sumo, acababa de dejarla. En consecuencia, lo más verosímil es que Eudoxo sea el origen último de la información sobre la doctrina de los magos, la cual habría pasado a Aristóteles, quien es posible incluso que nombrara a Eudoxo como origen de la noticia, ya que lo cita en otras obras: cuatro veces en la *Metafísica*¹⁸⁶ y dos en la *Ética Nicomáquea*¹⁸⁷. Por otro lado, la versión del dualismo iranio que Aristóteles recoge parece responder a la concepción más general que de esta religión reflejan las fuentes griegas, según la cual se reconocen dos dioses principales, uno que es principio del bien y otro que lo es del mal, los cuales son artífices respectivos de lo bueno y lo malo que hay en el mundo, incluyendo dioses subordinados, en un antagonismo de preponderancia alternativa que acabará con el triunfo final del dios bueno¹⁸⁸.

Es probable que el interés de Aristóteles por el zoroastrismo provenga también, como señala Jaeger (1946) 155 (al que sigue Untersteiner [1963] 83), del

¹⁸³ La cita de Plinio (*N. H.* 30.3), en cambio, refleja mejor el orden probable de las fuentes: Eudoxo, Aristóteles y Hermipo, al que habría que añadir a Tepompo entre los dos últimos.

¹⁸⁴ Cf. p. e. Gisinger (1921) 21, Bignone (2007) 448, Spierri (1957) 214, Chroust (1973a) 211 (estos dos últimos hablan del ambiente académico como fuente, influido por el zoroastrismo traído por Eudoxo), Bollansée (1999) 438.

¹⁸⁵ *Vid.* p. e. Jaeger (1946) 154-155. Además de la presencia de Eudoxo y de las influencias orientales en Platón y Filipo de Opunte, que muestran dicho interés, Jaeger señala la anécdota de que en ese tiempo un caldeo era miembro regular de la Academia, tal como consta en una lista de alumnos hallada en un papiro de Herculano. Cf. no obstante las precisiones al respecto de Untersteiner (1963) 82. No sabemos si en esta época se hacía ya la distinción entre caldeos y magos que vemos reflejada en Porfirio, *VP* 6, quien parece tomarla de Alejandro Polihistor.

¹⁸⁶ *Metaph.* 991a 17, 1073b 17, b 33, 79b 21.

¹⁸⁷ *E. N.* 1101b 27, 72b 9.

¹⁸⁸ Véase, en general, Plu. *De Is. et Os.* 369D-370D, Hippol. *Haer.* 1.2.12-13 (= *Dox. Gr.* p. 557.8-30). Bidez-Cumont (1938) I 59s., señalan una variante de este dualismo, que debe reflejar el mazdeísmo más ortodoxo, según la cual el Principio del Bien y el Principio del Mal no son dioses a un mismo nivel, sino que solo el primero, Ahura-Mazda, es propiamente dios, mientras que el segundo, Ahrimán, es solo un demon (cf. Plu. *De Is. et Os.* 369D, *De an. procreat. in Tim.*, 27, 1026B, *De latent. vivendo* 60, 1130A, *De E ap. Delp.* 394A). Otra variante dentro de esta misma corriente es la que presenta Eudemo de Rodas (fr. 150 Wehrli) quien hace proceder a estos dos principios de un Ser supremo único e inteligible, que parece responder al Tiempo indefinido mazdeo, el Zurvan Akarana (*vid.* Bidez-Cumont [1938] I 63).

último Platón, en el que se revelarían huellas del dualismo persa en las dos almas del mundo (buena y mala) de *Leyes*, 896e¹⁸⁹. De hecho, Plutarco relaciona estas dos almas del mundo con el dualismo caldeo en *Isis y Osiris*, 370E-F (= *De phil.* fr. 2c). Ahora bien, esto no quiere decir que se pueda hacer una correspondencia exacta, o que Aristóteles asimilara los dos principios de la religión irania con las dos almas del mundo de Platón, aunque sí es posible que reflejara la opinión corriente de la Academia, como afirma Untersteiner (1963) 84. En todo caso, lo que parece claro es que si Aristóteles mencionaba el dualismo teológico y cósmico de los magos es porque reconocía en ellos una sabiduría parangonable con *ἁριφύλα* griega, a la que situaba en una misma línea histórica, cuyas etapas eran representadas por poetas, teólogos y filósofos que, expresándose en forma de mito o de discurso filosófico, tienen en común una concepción dualista de los principios agentes que conforman el mundo.

δαίμονα: Bidez-Cumont (1938) I 59 n. 3 señalan que aquí δαίμων tiene el sentido de *numen*. No sabemos si Aristóteles utilizaba verdaderamente este término o no, pero por el tenor de la noticia de Diógenes Laercio parece claro que entendía los dos principios del zoroastrismo como divinidades opuestas no jerarquizadas.

Ζεὺς καὶ Οὐρομάσδης: Oromasdes es el nombre griego para el dios Ahura-Mazda. Sobre la identificación entre Oromasdes y Zeus, identificado erróneamente con la bóveda celeste, *vid.* Hdt. 1.131. Es común en las fuentes griegas llamar a Oromasdes ἀγαθὸν δαίμονα: *vid.* p. e. D. S. 1.94.2, Sch. ad Pl. *Alc.* 1, 122A, o bien θεὸν δαίμονα (Eudem. fr. 150 Wehrli).

Ἄιδης καὶ Ἀριμάνιος: Arimanio corresponde con el Ahrimán persa. Las fuentes griegas lo presentan como un dios ctónico, adscrito a la oscuridad, y

¹⁸⁹ Esa influencia, que provendría probablemente a través de Eudoxo, es reconocida también por Cumont (2006) 235 n. 47 y Bidez-Cumont (1938) I 11-13, quienes afirman que, debido a ella, el Platón de las últimas obras ha recurrido a un alma mala del mundo como principio de acción para explicar la causa del mal en la Tierra, contradiciéndose con su doctrina anterior, en la que el mal se explicaba como procedente de la inercia, insuficiencia e imperfección de la materia. Sin embargo, Spoerri (1957) 210ss., rechaza que el pasaje de *Leyes* deba interpretarse como que Platón acepta la existencia de un alma malvada del mundo que dirige el movimiento del universo junto con un alma benéfica, al modo del dualismo iranio. Lo que dice más bien, según Spoerri, es que el alma que realmente dirige el universo, tanto el cielo como la tierra, es el alma (o las almas) benéfica (897b-c), que no es un Alma del mundo, sino un alma en general que rige el cielo y todo cuanto contiene, mientras que la alternativa a esta no sería tanto un alma malvada en oposición a aquella, cuanto el alma que es apesantada, entumecida y cegada por la materia y vuelta así irracional. Así pues, ni el dualismo ni el origen del mal en Platón tendrían que explicarse por una influencia oriental, sino por el desarrollo del pensamiento platónico mismo a partir del *Timeo*. Sobre la influencia de la religión persa en Platón, *vid.* también Chroust (1980) 342-57, Horky (2009) 47-103.

que habita las profundidades de la tierra (Hdt. 7.114, Plu. *De Is. et Os.* 369E-370B, Hippol. *Haer.* 1.2.13.3), de ahí que fuera fácilmente identificado con Hades (Hsch. α 7116).

b. PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, 30.3-4.

Nos inclinamos por seguir el criterio de Heitz, Ross, Walzer y Untersteiner e incluimos aquí esta cita de Plinio. Otros editores, como Rose y Gigon, la consideran como perteneciente a la obra pseudoaristotélica *De la magia* (Μαγικός). El que ha ofrecido la base argumental para defender su pertenencia al *Sobre la filosofía* ha sido Jaeger (1946) 156-160. Jaeger empieza por subrayar la diferencia entre las fechas que ofrecen Hermodoro de Siracusa (s. IV a. C.) y Janto de Lidia (s. V a. C.) para situar la vida de Zoroastro (según las cita D. L. 1.2) con la que Plinio atribuye a Eudoxo y Aristóteles. Según Hermodoro, desde Zoroastro hasta la toma de Troya transcurrieron 5000 años, mientras que para Janto fueron 6000 años (o 600 según algunos mss.) los transcurridos desde Zoroastro hasta la invasión de Jerjes. En cambio, observa Jaeger, el punto de referencia en Eudoxo y Aristóteles no es la toma de Troya o la expedición de Jerjes, sino la muerte de Platón (“6000 años antes de la muerte de Platón”). Esto muestra, según el investigador germano, que el cálculo de estos últimos busca enlazar a Zoroastro y Platón como dos fenómenos históricos similares. El interés de Aristóteles por esa vinculación sería confirmado por su referencia al dualismo iranio en el *Sobre la filosofía* (D. L. 1.8 = fr. 2a) y en la *Metafísica* (XIV 4, 1091b 8), y por el paralelismo que trazaría entre los principios de los caldeos y los dos principios platónicos en el mismo diálogo (Plu. *De Is. et Os.* 370E = Arist. *De phil.* fr. 6 Walzer). Es decir, Aristóteles se haría eco del intento de la Academia de poner a Platón en relación con Zoroastro y con su doctrina de la lucha entre los principios bueno y malo, porque consideraba a Platón el representante vivo del retorno del dualismo iranio, dentro del proceso evolutivo cíclico del saber humano, cuya meta es también el triunfo del bien. En la misma línea se ha manifestado también un numeroso grupo de especialistas¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Véase la larga lista que ofrece Spoerri (1957) 220 n. 6. Un ejemplo del éxito de la teoría de Jaeger lo podemos ver v. gr. en Bidez-Cumont (1938) I 16, quienes afirman: “Además, en esta misma producción de su primera enseñanza (i. e. en el Περὶ φιλοσοφίας), bastante fiel aún al espíritu de la escuela platónica, Aristóteles parece haber admitido que la fundación de la Academia pasa por un renacimiento del espíritu de Zoroastro. Retomando la ficción del pasado mítico en el que –según el testimonio de su condiscípulo– Oriente había informado de la existencia del profeta, le parece bien mencionar la prodigiosa cronología que establecía entre los

Así pues, el principal argumento de Jaeger para atribuir el fragmento de Plinio al diálogo es que solo en el contexto que este ofrece puede entenderse plenamente. Así lo confirmaría el paralelismo con D. L. 1.8, en el que se citan casi las mismas fuentes, que revelan que el origen de ambos pasajes sería el *Sobre los magos* de Hermipo. Además, el cálculo del intervalo de 6000 años entre Zoroastro y Platón encajaría perfectamente con la teoría de los ciclos del conocimiento y con las discusiones cronológicas del libro I del diálogo. Esos 6000 años marcarían el retorno del dualismo zoroastriano en la persona de Platón, quien se vería de este modo ensalzado con su vinculación al sabio iranio.

Al mismo tiempo, Jaeger desacredita la atribución de Rose (1863) 51 del pasaje de Plinio al pseudoaristotélico *De la magia* (Μαγικός) bajo la asunción de que su fuente era el *Sobre el mago* del gramático Apión (s. I d. C.)¹⁹¹. Según él, la razón de Rose para dicha atribución sería probablemente la mención del *De la magia* en el contexto inmediatamente anterior a la cita del *Sobre la filosofía* en D. L. 1.8. Sin embargo, Jaeger hace notar que las fuentes de Diógenes Laercio en sus citas del *De la magia* y del *Sobre la filosofía* son distintas. Las del primero serían Hermodoro y Soción, mientras que las del segundo serían Eudoxo y

dos representantes de una misma sabiduría—Zoroastro y Platón— un periodo de seis mil años” (traducción propia).

¹⁹¹ También han señalado esta obra de Apión como posible fuente de las noticias de Plinio sobre Zoroastro y la magia Diels-Kranz (1960¹⁰) 217 n. 1 y Bidez-Cumont (1938) I 21, II 11 n. 2, para quienes Apión se habría basado, a su vez, en el *Sobre los magos* de Hermipo. En esta línea se sitúa también Messina (1930) 25, quien apunta a Apión como fuente directa de Plinio, pero siendo tributario de los neopitagóricos Bolo de Mendes (III a. C.) y Anaxilao de Larisa (s. I a. C.), Wellmann (1928) 63-66, que apunta a este último como fuente directa de Plinio, y Spoerri (1957) 216, para quien dicha fuente pudo ser tanto Apión como Anaxilao. Sobre el Μαγικός, véase el reciente artículo de Rives (2004) 35-54, quien concluye (p. 54-55): “But if we are unable to fix with assurance the author and date of the *Magikos*, we can nevertheless draw some useful conclusions about its nature. (...) In its account of the *magi*, in so far as we can discern it from the scanty evidence available to us, it seems to have fit perfectly well with the typical Greek scholarly views about Zoroaster and the *magi* that dated back to the fourth century BCE. This does not of course mean that it would have provided a historically accurate account of the Persian *magi*, since as several recent scholars have stressed, Greek writings about the *magi* tended to reflect Greek assumptions more than Persian reality. Yet the Greek assumptions we see reflected in the evidence for the *Magikos* are the same as those attributed to respectable philosophers and scholars. The work thus seems to have been much closer in both form and spirit to a treatise like Hermippus’ Περὶ μάγων than most scholars have thought, and it is in that tradition that we can most reasonably locate it. In this regard, the fact that it could plausibly have been written either by someone in the circle of Aristotle or by a historian like Antisthenes of Rhodes is more significant than our inability to identify its author with certainty”.

Hermipo, y Plinio revela que su fuente es Hermipo, que fue el que, a su vez, consultó a Eudoxo y Aristóteles (Jaeger [1946] 158 y n. 25, Bidez-Cumont [1938] II 8 n. 2). Por lo tanto, las fuentes vinculan el pasaje de Plinio con D. L. 1.8 y el *Sobre la filosofía*, ya que ambos proceden de Hermipo, quien se sirvió a su vez de los mismos textos para sus referencias a los magos: el *Periplo* de Eudoxo y el *Sobre la filosofía* de Aristóteles.

Ahora bien, la argumentación jaegeriana ha sido contestada. El más claro contradictor de ella es quizá Spoerri (1957) 209-233. El propio Spoerri resume sus objeciones a la teoría de Jaeger en los siguientes puntos:

1º. El dualismo platónico, consistente en la oposición del intelecto divino y de la naturaleza corpórea οχώρα, no revela ninguna influencia irania relativa a dos dioses contrarios que dominan por turno hasta que el dios del mal es definitivamente vencido por el del bien, ya que el principio material platónico no es ningún principio maligno dispuesto a revelarse contra la potencia del bien. La χώρα en ningún caso es un antidiós igual a Dios. Incluso en el mito del *Político*, 270a 1, Platón rechaza expresamente la idea de la coexistencia de dos dioses opuestos. El pasaje de *Leyes* (896e) no debe interpretarse como una contradicción a lo dicho. Aquí se habla más bien de un alma benéfica en general que rige el cielo y todo cuanto contiene, cuya alternativa no es un alma malvada en oposición a aquella, sino el alma que es apesantada y entumecida por la materia. El dualismo en Platón puede explicarse, por tanto, por el desarrollo del pensamiento platónico mismo y no por una influencia oriental¹⁹². Eso no quiere decir que Platón no haya conocido el dualismo iranio, sino que no lo ha adoptado. Con ello, queda sin base la asunción de que los miembros de la antigua Academia hayan podido considerar la metafísica de Platón como una repetición de la doctrina de Zoroastro.

2º. La datación de Zoroastro 6000 años antes que Platón tal como aparece en Plinio no implica que se haya querido establecer una relación religiosa y mística entre Platón y Zoroastro. De hecho, esa datación no es atribuible necesariamente a Eudoxo o a Aristóteles, es decir, al ambiente académico, pues puede deberse a autores posteriores a Hermipo, como Apión o Anaxilao de Larissa, a través de los cuales ha llegado hasta Plinio. Si ese es el caso, es posible que el Aristóteles citado por Plinio no sea el Estagirita, sino el autor del *De la*

¹⁹² Otros autores ya habían minimizado antes esa influencia en Platón, como p. e. Dodds (1945) 25, quien señala que en Platón no se postula un principio del mal que deliberadamente elige hacer el mal, y que si hay que nombrar alguna influencia, esa sería más bien la del pitagorismo (con su doble principio del Uno y de la Díada). Véase también Wilamowitz (1959³) II 307 n. 1, Festugière (1949) I 34ss.

magia (a través de Apión o Anaxilao), que, por los fragmentos que tenemos de la obra, tuvo que ser un apologista tardío de la magia como arte antigua y venerable claramente distinguible de la hechicería y cuya actitud sería hostil a Sócrates y a Platón¹⁹³. El propio pasaje de Plinio parece confirmarlo, pues en él no se dice que Eudoxo haya considerado la magia como la más ilustre de las filosofías, sino que este ha querido que se entendiera así, lo que lleva a creer que no estamos leyendo el pensamiento explícito de Eudoxo, sino la interpretación que otro autor posterior había dado a sus afirmaciones originales. Un autor que pretendía defender a la verdadera magia como doctrina de los magos. Teniendo esto en cuenta, la datación de Zoroastro en relación con Platón se explicaría fácilmente: el autor del *De la magia* habría leído en Eudoxo que Zoroastro vivió 6000 años antes que nuestra época, y se sirvió de esta cronología para mostrar que el profeta iranio era mucho más antiguo que Platón, el más ilustre de los filósofos griegos, en un sentido desfavorable para Platón. Esto encajaría bien con la atribución que se hace al mismo autor de la afirmación de que Zoroastro había descubierto la sabiduría (*De la magia*, fr. 33 Rose³), pues lo ensalzaba más al remontar a Zoroastro a un pasado lejano. Asimismo, los 6000 años no tendrían necesariamente que ver con los periodos cósmicos de la religión irania, pues es imposible determinar lo que la datación de Platón, 6000 años después de Zoroastro, haya podido significar en el contexto iranio. Además, sería muy extraño que un griego como Aristóteles se basara en una cronología que solo tenía sentido para un persa para establecer una relación esencial entre Platón y Zoroastro. Finalmente, Spoerri observa que es Zoroastro quien es datado en relación con Platón, mientras que lo normal hubiera sido lo inverso si se hubiera considerado a Platón una especie de reencarnación de Zoroastro.

3º. En consecuencia de lo anterior, las afirmaciones de Aristóteles no bastan para confirmar que haya considerado a Zoroastro como el primer revelador de una doctrina destinada a revivir en la filosofía platónica.

Y no solo esto. Además, Spoerri ataca la mención que hace Jaeger del pasaje de *Metafísica* XIV 4, 1091b 8 para apoyar su teoría de que Aristóteles

¹⁹³ Así lo deduce Spoerri del fr. 32 Rose³ = D. L. 2.42 donde se relata la anécdota del mago procedente de Siria que va a Atenas y condena la conducta de Sócrates prediciéndole una muerte violenta. Esta actitud hostil a Sócrates sería inconcebible en Aristóteles. Además, continúa Spoerri, el mago se comporta como un caldeo, pues predice el porvenir y es originario de Siria. La anécdota, por tanto, tuvo que redactarse en una época en que no se distinguía ya a los magos de los caldeos, es decir, posterior a Aristóteles. Siendo hostil a Sócrates, el autor del *De la magia* no podía ser favorable a Platón. Spoerri añade que la finalidad del relato de la visita del mago a Sócrates sería la de probar, mediante un oráculo *ex eventu*, la infabilidad de la mántica de los magos.

habría considerado a Zoroastro como el primer revelador de una doctrina dualista que iba a revivir con Platón. Según Spoerri, un análisis atento del pasaje revela que Aristóteles no considera aquí ni el dualismo en general ni el dualismo platónico, pues de lo que se trata es de determinar la relación del Bien con los principios cosmológicos, esto es, si el Bien es un principio o es algo que se genera posteriormente (ὕστερογενῆ). Por eso Aristóteles empieza mencionando a los que piensan que el Bien es algo que se genera posteriormente, i. e., a los pitagóricos y a Espeusipo. Pero por ninguna parte se trata de un principio malo ni del dualismo. Así, al citar a Empédocles, p. e., Aristóteles solo habla de la Amistad, i. e. del principio bueno, pero no del principio opuesto, la Discordia. De ahí, Spoerri concluye que del pasaje no se puede deducir que Aristóteles haya considerado a los magos como precursores del dualismo platónico.

Las objeciones de Spoerri son interesantes e ingeniosas, pero no creo que puedan aceptarse en su totalidad (ni tampoco tacharlas simplemente de “hipercrítica”, como hace Untersteiner [1963] 89), como tampoco las opiniones de Jaeger y sus seguidores. Me centraré en los dos asuntos principales: el sentido de la datación de Zoroastro 6000 años antes que Platón, y el problema de la atribución del fragmento de Plinio.

Como hemos visto, Jaeger explicaba el periodo de 6000 años como un intento de establecer una relación religiosa entre Platón y Zoroastro por parte de Aristóteles, como lo mostraría la influencia del dualismo mazdeo en el *Sobre la filosofía* (fr. 2a) y en la *Metafísica* (XIV 4, 1091b 8) y la relación que establece Plutarco (*De Is. et Os.* 370E) entre dicho dualismo y la doctrina de las almas del mundo de Platón, lo que revelaría, a su vez, el deseo de Aristóteles de ensalzar a su maestro considerándolo el representante vivo del dualismo mazdeo.

Ahora bien, no creo que la vinculación entre Platón y Zoroastro en el sentido en que la entiende Jaeger esté suficientemente fundamentada. Lo que no quiere decir tampoco que se entienda mejor en la forma rebuscada que utiliza Spoerri. Parece claro que el hecho de tomar a Platón como punto de referencia cronológico con Zoroastro revela un interés especial por el filósofo griego, propio verosímilmente de un entorno de discípulos o seguidores, y un deseo de mostrar una cierta relación entre ambos personajes¹⁹⁴. En el contexto

¹⁹⁴ Esta es la explicación más natural, sin necesidad de exagerar dicha relación, como hace Jaeger, ni de interpretarla en sentido inverso, como si la conexión entre Zoroastro y Platón buscara rebajar a este último mediante la ponderación, por contraste, de la antigüedad del primero, como hace Spoerri, ya que este se basa, como veremos, en supuestos hipotéticos y muy

del diálogo, es fácil explicar esa relación tomando a Zoroastro como un antecedente lejano de Platón dentro de la lista de sabios cuya doctrina de los primeros principios se exponía en la obra. Ahora bien, ir más allá y suponer que Aristóteles consideraba a Platón como un nuevo Zoroastro en virtud de la influencia que se aprecia de este en aquel respecto a su dualismo metafísico, es cuestionable, ya que se trata de una conjetura que supera lo que dicen los textos. La crítica de Spoerri al pasaje de *Leyes* (896e) donde se habla de las dos almas y al de *Metafísica* XIV 4, 1091b 8, creo que son muy pertinentes. En efecto, en *Leyes* no hay por qué interpretar las dos almas como dos almas del mundo opuestas al modo iranio, y en *Metafísica* lo que dice Aristóteles de los magos puede entenderse también sin implicar dos principios antagónicos, aunque tampoco creo incorrecto suponer que implícitamente el principio bueno se mencione en contraste con otro principio inferior que no es principio de la generación. Y desde luego, estoy convencido de que el pasaje de Plutarco (*De Is. et Os.* 370E) no puede considerarse como un testimonio de lo que se sostenía en el *Sobre la filosofía*, aunque Jaeger parece atribuirlo al diálogo y así lo han hecho después Walzer, Ross y Untersteiner. Plutarco no indica la fuente de donde toma su información, no hay constancia de que Aristóteles se refiriera en el diálogo a los planetas natalicios de los caldeos, y la relación de principios opuestos entre los filósofos, en la que se incluye al mismo Aristóteles, no puede proceder del diálogo, al menos tal como está en Plutarco: primero, porque el *Leitmotiv* del libro I del *Sobre la filosofía* es la historia de la noción de los primeros principios entre los sabios anteriores al propio Aristóteles, no el relato de cómo se refleja el dualismo iranio en la filosofía griega; segundo, no es verosímil que Aristóteles expusiera su propia concepción sobre los primeros principios en dicho libro, en el que, presumiblemente, llegaba solo hasta Platón; y tercero, la relación entre el dualismo iranio y el pretendido dualismo platónico parece obra de Plutarco y no de Aristóteles, debido al deseo de aquel de conciliar la doctrina platónica con el zoroastrismo, además de que cuando Aristóteles expone la doctrina platónica en el diálogo habla de las Formas-Número y del Uno y la Díada indefinida, no de las almas del mundo de *Leyes*.

Ahora bien, tampoco creo que haya que recurrir a la explicación de Spoerri de la datación de Zoroastro en Plinio sobre la base de considerar dicha datación como obra de un autor tardío y, por tanto, atribuir el pasaje al apócrifo *De la magia*, en el que Platón se vería de un modo desfavorable. En primer lugar,

discutibles. Para una postura ponderada a este respecto, véase Gigon (1960) 51 y Lasserre (1966) 255.

no creo que sea un buen método de interpretación obviar las fuentes que sí son expresamente citadas: Eudoxo, Aristóteles y Hermipo, para recurrir a fuentes que no lo son y cuyo papel en la autoría o transmisión del pasaje es, por tanto, hipotético. No hay razón para suponer que no estamos leyendo el pensamiento explícito de Eudoxo cuando este dice que Zoroastro existió 6000 años antes de la muerte de Platón, independientemente de que Eudoxo mismo mencionara la muerte de Platón o se limitara a citar a Platón a secas. Por lo tanto, tampoco la hay para atribuir sobre esta base el pasaje al *De la magia*. Desde luego, la cuestión de la atribución no es fácil de dilucidar, pero creo que podemos dar una respuesta razonable si contestamos a la cuestión de si lo que sabemos de la obra *De la magia* puede inducir a atribuirle la noticia de que Zoroastro vivió 6000 años antes que Platón con preferencia al diálogo *Sobre la filosofía*. Del *De la magia* sabemos muy poco. Por una mención explícita de D. L. 1.1 a la obra podemos suponer que en ella se trataba del origen de la filosofía, que se hacía remontar a la clase de los sabios entre los pueblos bárbaros, entre ellos, la de los magos persas, pero la fiabilidad de esa mención de D. L. no está nada clara¹⁹⁵. Otra cita de D. L. 1.8 nos dice que en la obra se afirmaba que los magos no conocían la magia de hechicería (γοητικὴ μαγεία). Es posible también que en la obra se dijera que Zoroastro descubrió la sabiduría (aunque la fuente de la noticia la atribuye explícitamente al Μαγικός de Antístenes: *vid.* Suda α 2723) y que incluyera la anécdota atribuida por D. L. 2.45 a Aristóteles de que un mago que había llegado a Atenas desde Siria predijo a Sócrates de que moriría de muerte violenta. Como se ve, las noticias sobre su contenido son escasas y la mayoría dudosas. Pero por mor de la argumentación, démoslas por buenas. En ese caso, desde luego, es perfectamente posible que la datación de Zoroastro citada por Plinio apareciera en una obra dedicada a la magia entendida como una actividad técnica prestigiosa ejecutada por sabios persas de religión mazdea y donde podía ser mencionado el mismo Zoroastro en relación con la sabiduría. Y también lo es que se mencionara en ella a Platón, si es que también se aludía a Sócrates, fuera en sentido favorable o despectivo. Así pues, solo tenemos a favor de esa posibilidad la afinidad temática de la obra y deducciones conjeturales. En cambio, la atribución al *Sobre la filosofía* nos ofrece, además de estos argumentos, dos razones más ya apuntadas por Jaeger: 1ª. Un contexto verosímil en el que situar la noticia, que sería la exposición histórica de los sabios que han expuesto su concepción sobre los primeros principios, en la que estaban tanto los magos persas como Platón, unos a la cabeza de la lista y el

¹⁹⁵ Vid. p. e. Gigon (1960) 44-45, Mejer (1978) 41 n. 84 y Rives (2004) 45-8.

otro al final, con lo que podía establecerse una relación cronológica entre el fundador de la sabiduría y su más ilustre representante en Grecia, sin necesidad de suponer necesariamente una influencia doctrinal directa de los unos en el otro o un reflejo de los periodos cósmicos de la religión mazdea. 2ª. La coincidencia de fuentes mencionadas en el pasaje de Plinio y en el paralelo de D. L. 1.8 perteneciente al *Sobre la filosofía*. Si se citan los mismos autores (salvo Teopompo, cuya presencia puede fácilmente explicarse como fuente intermedia entre Aristóteles y Hermipo) como responsables de testimonios que, por criterios independientes, se muestra que no solo son compatibles sino también afines entre sí, lo más natural es pensar que proceden de un mismo origen. Negarlo solo conduce a proponer hipótesis *ad hoc* para explicar lo más probable por lo que lo es menos. Por lo tanto, creo que es más probable que el pasaje de Plinio proceda del *Sobre la filosofía* (lo que no quiere decir necesariamente que esta obra sea su fuente última).

ante Platonis mortem: Para Jaeger (1946) 159, esta noticia, como tal, no puede proceder de Eudoxo, ya que este autor murió antes que Platón. Plinio la tomaría en realidad de Hermipo, que es quien debía citar a Eudoxo y a Aristóteles, siendo este último el responsable de la locución *ante Platonis mortem*. Para Jaeger, Eudoxo se limitaría a situar a Zoroastro 6000 años antes de Platón. Reitzenstein (1926) 3-4 (de quien se hacen eco Bidez-Cumont [1938] II 24 n. 1 y Spoerri [1957] 229 n. 87), admite la conclusión de Jaeger, remitiendo además a un esolio al *Alcibíades* I 122a, que, según él, transmitiría de forma más precisa lo que habría dicho realmente Eudoxo: Ζωροάστρης ἀρχαιότερος ἑξακισχίλοις ἔτεσιν εἶναι λέγεται Πλάτωνος. Sin embargo, esta conclusión ha sido rechazada por Gisinger (1921) 5 n. 1 y Tarán (1966) 469, quienes no ven razón para creer que Eudoxo murió antes que Platón (de hecho Gisinger cree que murió después) y, por tanto, para asumir que la noticia no procede de Eudoxo. En la misma línea se sitúa Lasserre (1966) 255, quien argumenta que el texto debe entenderse literalmente, y que, por tanto, *ante Platonis mortem* significa “antes de la muerte de Platón” y no otra cosa, de modo que hay que tomar el testimonio de Eudoxo tal como se nos da.

Fragmento 3

Después de tratar a los magos (y quién sabe si también a otros sabios bárbaros), parece que Aristóteles se ocupaba de los poetas griegos más antiguos, de los primeros tiempos, que se dedicaban, frente a los filósofos de la naturaleza posteriores, a tratar las cuestiones en clave mítica y “teológica”, esto es, en

forma de teogonías, de ahí que en algún caso los llame también “teólogos” (θεολόγοι)¹⁹⁶ (Jaeger [1946] 151). Entre ellos figuraba sin duda el tracio Orfeo. Este hecho hace del *Sobre la filosofía* una obra singular, pues se trata de la única, junto con *La generación de los animales*, en la que Aristóteles menciona al bardo tracio, y solo en referencia a los poemas a él atribuidos, respecto de los cuales muestra un cierto alejamiento y una buena dosis de escepticismo, pues no deja de incluir la apostilla “los llamados” (καλουμένοι) cuando aquí y en el *Sobre el alma* se refiere a ellos¹⁹⁷. No podemos estar seguros de cómo se abordaba a Orfeo en el diálogo. Lo único que sabemos es lo que nos dice Juan Filópono en este fragmento, completado con el testimonio de Cicerón. Ahora bien, los testimonios de Filópono y de Cicerón solo coinciden en parte: respecto al carácter espurio de los poemas que eran atribuidos en época de Aristóteles y, al menos, desde dos siglos antes (época de los pitagóricos Onomácrito y Cércope), a Orfeo. Sin embargo, difieren en la interpretación de lo que Aristóteles decía: según Filópono, Aristóteles se limitaría a afirmar que los poemas calificados como “órficos” no eran obra, en realidad, de Orfeo; según Cicerón, lo que Aristóteles diría es que Orfeo nunca existió. En mi opinión, el testimonio de Filópono está más cerca de lo que pudo decir originalmente Aristóteles que el de Cicerón¹⁹⁸. Por varias razones: primera, porque, como acabamos de decir, en las pocas ocasiones en las que Aristóteles se refiere a Orfeo o a lo órfico nunca lo hace en relación con el poeta tracio, sino con la obra a él atribuida, de un modo que indica que su interés se centraba en la autoría real de dicha obra, no en la existencia de su pretendido autor. Segunda, porque la expresión “los llamados” no implica de suyo duda sobre la existencia del autor o autores de los poemas aludidos, sino solo sobre su identidad; es decir, Aristóteles dudaba de los autores materiales de los poemas, no de la procedencia de la doctrina en ellos contenida. Tercera, porque resulta extraño que Aristóteles sea el único que vaya a contracorriente de la tradición, tanto anterior como posterior a él, que nunca puso en cuestión la existencia real de Orfeo, aunque sí que fuera el verdadero autor de los poemas a él atribuidos. Y cuarta, porque parece difícil atribuir doctrinas órficas, como hace Aristóteles en otros pasajes a los “teólogos”¹⁹⁹,

¹⁹⁶ *Metaph.* XII 6, 1071b26 = OF 24 K = 20 II B.

¹⁹⁷ Cf. *De an.* I 5, 410b28 = OF 27 Kern = 421 I Bernabé; *GA.* II 1, 734a19 = OF 26 K = 404 B. La única excepción es la referencia que se hace en la obra *De mundo*, 401a27 = OF 21a K = 31 I B., donde se citan los versos literales de un himno a Zeus como parte de “lo que se dice en los [poemas] órficos”, pero existen serias dudas de que esta obra sea de Aristóteles.

¹⁹⁸ En lo que sigue desarrollo lo que ya expuse en Megino (2008) 1281-1282.

¹⁹⁹ *Metaph.* XII 6, 1071b26 = OF 24 K = 20 II B.

“poetas antiguos”²⁰⁰, “los más antiguos”²⁰¹ o “los primeros que se ocuparon de los dioses”²⁰², entre los cuales se halla Orfeo, como confirman los comentaristas antiguos de Aristóteles²⁰³ y el hecho de que el Estagirita alude bajo esas referencias a doctrinas que por otras fuentes sabemos que son órficas y no pueden adscribirse a Homero o a Hesíodo, sin creer que haya existido. Lo más verosímil, pues, es que Aristóteles, en el *Sobre la filosofía*, no hablara de Orfeo como tal, y, por tanto, no negara su existencia, sino que hablara de los poemas que circulaban bajo su nombre como uno de los poetas y teólogos antiguos, y, quizá, que afirmara que esos poemas no los compuso él, sino Onomácritos o cualquier otro²⁰⁴.

¿Hemos de concluir, entonces, que Cicerón, un autor más cercano en el tiempo que Juan Filópono y lector directo de los diálogos de Aristóteles, es un testigo menos fiel de lo dicho por Aristóteles que el autor neoplatónico? No. Lo que digo es que, en este caso, y por las razones expuestas, Cicerón parece interpretar a su modo lo que en realidad decía Aristóteles, proyectando en Orfeo la negación que afectaba solo a las obras a él atribuidas. Y el motivo pudo muy bien ser el sugerido por J. Bernays (1863a) 96: la necesidad de apoyar su argumentación contra la teoría epicúrea de la persistencia de las imágenes de las personas, ya que la inexistencia de Orfeo pone en duda el tipo de imagen física que de él que se pueda tener.

Desde luego, se podría hacer también un intento de conciliación entre los fragmentos de Juan Filópono y de Cicerón, diciendo que Aristóteles negaba la autoría órfica de los poemas atribuidos a Orfeo porque este nunca existió, pero resulta una interpretación menos probable, por las razones arriba apuntadas.

φασιν: Los códigos vacilan entre la lectura φησιν, que supondría como sujeto a Aristóteles, y φασιν. Los editores usan tanto una como otra lectura. Nosotros nos decantamos por la segunda, pues es la que menos problemas suscita. Cf. Untersteiner (1963) 116-7.

²⁰⁰ *Metaph.* XIV 4, 1091b4 = *OF* 24 K = 20 IV B.

²⁰¹ *Iamb. Protr.* 77.27 Des Places = *Arist. fr.* 60 Rose³ = *OF* 430 V B.

²⁰² *Metaph.*, I 3, 983b 27 = *OF* 25 K = 22 III B.

²⁰³ Cf. p. e. *Alex. Aphr. ap. Phlp. Aet.* 212.20 Rabe y *ap. Simp. in Cael.* 293.12 Heiberg (Orfeo y Hesíodo); *Alex. Aphr. in Mete.* 66.12 Hayduck (Homero, Orfeo y Hesíodo); *Simp. in Cael.* 560.19 Heiberg (Orfeo y Museo).

²⁰⁴ En el mismo sentido se había pronunciado ya Heitz (1869) 31. También Jaeger (1946) 152, quien insiste con razón en que la postura de Aristóteles respecto de la autenticidad de los poemas órficos está vinculada a la distinción entre las ideas religiosas de Orfeo y la forma en que estas eran transmitidas. Para un resumen del estado de la cuestión, véase la interesante nota de Untersteiner (1963) 116-119.

b. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, 1.38.107.

Cercopis: esta lectura, debida a una corrección de Victorius en 1538, es la más probable. Así lo muestran otros pasajes paralelos de Clemente de Alejandría, *Strom.* 1.21.131.5, 5.8.49.3 y del léxico Suda, o 654, que atribuyen al pitagórico Cércope la autoría de diversas obras órficas, como un *Descenso al Hades* y un *Discurso sagrado*. No obstante, se han planteado dudas tanto de que Cércope fuera pitagórico (en el caso de que se le identifique con el poeta contemporáneo de Hesíodo citado por Aristóteles en *Sobre los poetas*: Arist. fr. 75 Rose³ = D. L. 2.46, cf. también Ateneo, 503d), como de que Aristóteles lo mencionara como tal. Así, p. e., Zhmud (2012) 117, cree que la segunda parte del fragmento ciceroniano no procede de Aristóteles, sino del gramático de época alejandrina Epígenes, que es el primero que cita a Cércope como pitagórico y que le atribuye las dos obras órficas mencionadas antes (de hecho, Clemente toma esa atribución del mismo Epígenes), ya que Aristóteles no pudo considerar pitagórico a un poeta contemporáneo de Hesíodo. Burkert (1972) 114, 130 n. 60, incluso, lo considera un producto de la filología antigua, que identificaría al poeta rival de Hesíodo con el autor de poemas rivales de carácter órfico, que, al ser considerados de origen pitagórico, llevaría a considerar a su autor también pitagórico.

Fragmento 4

Este fragmento procede del libro I del *Sobre el conócete a ti mismo* de Porfirio, quien parece que no conocía el *Sobre la filosofía* de primera mano, sino que tomó su información del gramático Dídimos y, a través de él, de Hermipo (Cherniss [1959] 38, Untersteiner (1963) 77, Tarán [1966] 467). El fragmento nos introduce en un contexto del diálogo en el que Aristóteles se ocupaba del precepto delfico “conócete a ti mismo”, cuyo origen y antigüedad seguramente se intentaría determinar. Parece que Aristóteles lo creía anterior a Quilón, uno de los Siete Sabios, ya que el precepto estaría inscrito en el templo de Apolo en Delfos antes de la época de este sabio, pero su origen lo atribuía al mismo dios Apolo, como procedente de su pitonisa (fr. 4b), de modo similar a como hace Platón en el *Cármides* (164d-165a), quien atribuye la máxima al dios, pero la inscripción en el templo a alguien desconocido. No sabemos si, como apunta Jaeger (1946) 153, Aristóteles trataba de resolver la cuestión de a cuál de los Siete Sabios se debía, pero sí es claro que trataba de determinar la antigüedad de la máxima en relación con uno de los Siete. Es muy probable que tuviera presente el pasaje

del *Protágoras* platónico en el que se menciona el “conócete a ti mismo” como un principio de la sabiduría atribuido a los Siete Sabios, quienes lo hicieron inscribir en el templo de Apolo en Delfos (Pl. *Prt.* 343a-b, cf. Paus. 10.24.1), y que Aristóteles, basándose en la historia de los distintos templos de Delfos, se desmarcara de Platón diciendo que es más antiguo²⁰⁵. Parece claro, pues, que Aristóteles, haciendo remontar el “conócete a ti mismo” al mismo dios Apolo a través de la Pitia, expresaba dos cosas: primero, el origen divino y no humano de la máxima, y segundo, su desvinculación de Quilón y de los Siete Sabios. La postura de Aristóteles puede ponerse en relación, como ha señalado Rocca-Serra (1982) 328-329, con una tercera versión del origen de la máxima transmitida por Hermipo en su obra *Sobre Aristóteles* (fr. 47 Wehrli), según la cual aquella habría sido dicha por un eunuco de nombre Labis, custodio del templo de Apolo en Delfos, que la habría hecho inscribir en él. Labis, epónimo de la importante familia sacerdotal de los labiadas, habría proferido la máxima como intérprete o portavoz del dios, actuando, en ese sentido, como un equivalente modesto de la Pitia. Este paralelismo lleva a Rocca-Serra a afirmar la coincidencia de esta versión con la de Aristóteles, a la vez que su oposición a la versión ofrecida por Platón en el *Protágoras*, así como a deducir dos consecuencias: que el “conócete a ti mismo” socrático extrae su validez de su origen divino (cf. fr. 7), y que se distingue claramente de las otras máximas de los Siete Sabios.

Yo no creo que las versiones de Hermipo y Aristóteles sean tan coincidentes, ya que la función que se atribuye a Labis en el templo, ser νεώκορος, significa solo ser un sirviente o custodio del templo, asistente de sus sacerdotes, no portavoz del dios como la Pitia o los προφηται. A pesar del paralelo que establece Rocca-Serra con el caso de Ión en la obra homónima de Eurípides (v. 413-415). Sin embargo, sí hay una relación entre ellas si atendemos a las fuentes, que puede revelar un origen común. En efecto, los dos pasajes que conforman el presente fragmento (4a y 4b) proceden de Hermipo, a quien debemos, por cierto, la única referencia explícita al libro I del *Sobre la filosofía* (fr. 2). Aparte de otras consideraciones, un vistazo a los aparatos de *loci similes* de los frr. 4a y 4b basta para comprobarlo. El único otro autor del que está testimoniado que atribuía a la Pitia el origen del “conócete a ti mismo” es

²⁰⁵ Quizá tenga razón Bernays (1863a) 97, cuando dice que Aristóteles había relacionado dicha máxima con los comienzos históricos del culto delfico y no había reconocido ningún derecho a los Siete Sabios sobre ella. De hecho, parece claro que se desmarcaba también de la historia que cuenta que la máxima fue el oráculo que la Pitia dio a Quilón como respuesta a la pregunta de qué es lo mejor para el hombre (Clearch. fr. 69 Wehrli, Sch. Pl. *Phlb.* 48c).

Clearco de Solos (fr. 69 Wehrli), el discípulo de Aristóteles, quien es citado por Porfirio. Pero la noticia de que la máxima era anterior a Quilón no puede provenir de Clearco, quien por fuentes independientes sabemos que afirmaba que aquella era la respuesta que la Pitia había dado a Quilón a la pregunta de qué es lo mejor para el hombre. El único candidato que conocía el *Sobre la filosofía* y que, por tanto, sabía que en el diálogo se daba una versión distinta del origen de la máxima que la que ofrecía Clearco, era Hermipo. Además, Hermipo es el único que testimonia de un modo independiente de Clemente (fr. 4b) que algunos autores atribuían la máxima a Quilón y Cameleonte a Tales (Hermipp. fr. 47b Wehrli), de modo que de él tiene que provenir también la atribución de Aristóteles a la Pitia. Pues bien, si Hermipo se hacía eco de la versión aristotélica que hacía remontar el “conócete a ti mismo” a la Pitia en una época anterior a Quilón y los Siete Sabios y también de la versión que lo atribuía al eunuco Labis, la cual, aparecía, por cierto, en su obra *Sobre Aristóteles*, no resulta descabellado pensar que esta última versión pudiera proceder también de Aristóteles, ya que resulta muy inverosímil que la inventara el propio Hermipo y no se ve a más autores que pudieran ser con mayor probabilidad su fuente. Es claro, en todo caso, que el origen de esta máxima delfica fue objeto de interés de varios peripatéticos: Clearco de Solos (fr. 69a-d Wehrli), Demetrio de Falero (fr. 114 Wehrli), Cameleonte de Heraclea (fr. 2a Wehrli) y Hermipo de Esmirna (fr. 47 Wehrli), y lo más probable es que Aristóteles estuviera en el origen de dicho interés.

Por otro lado, vemos de nuevo reflejada en este fragmento una preocupación por la cronología relativa de la sabiduría anterior (“respect scrupuleux de chronologie” lo llama Weil [1960] 161-2), lo que confirma que esta parte del diálogo estaba presidida por la exposición del desarrollo histórico del saber en una línea única que desembocaba en la filosofía de Platón y que, presumiblemente, era concebida e interpretada conforme a la propia concepción aristotélica de la filosofía. Un vistazo al fr. 7, según el cual Aristóteles decía que el “conócete a ti mismo” fue el que originó en Sócrates su propia indagación y discusión, se entiende, centrada en el hombre y en su conducta moral, nos muestra que el interés de Aristóteles por la máxima delfica no se limitaba al aspecto histórico-genético, sino que incluía también el estudio de su papel filosófico en la historia de la filosofía, y, en concreto, en los orígenes de la reflexión ética (Jaeger [1946] 152). En ese sentido, este enfoque filosófico del precepto estaría en relación con el que se aplicaba a los proverbios, como restos de un saber antiguo y veraz cuya autoridad en el desarrollo del saber humano

era objeto de estudio (*vid. supra* el comentario al fr. 1)²⁰⁶. No tengo, sin embargo, claro que las consideraciones de Aristóteles sobre este precepto delfico (como la del fr. 7 en relación con Sócrates) tuvieran como objeto la ilustración de su doctrina de la repetición cíclica de las opiniones filosóficas en el curso de la historia, y que, de este modo, Sócrates viniera a ser el “restaurador del principio ético de la religión apolínea”, como pretende Jaeger (1946) 153 (al que sigue Untersteiner [1963] 79). Entiendo que la repetición cíclica del saber antiguo está vinculada a la teoría de las catástrofes periódicas de la humanidad (*vid.* comentario al fr. 1), y que la restauración de ese saber implica una pérdida anterior. Aquí, en cambio, Aristóteles trata de la evolución de la sabiduría desde la última catástrofe, dentro de un mismo ciclo histórico, en el que no hay nuevas pérdidas catastróficas del conocimiento y, por tanto, restauraciones de saberes perdidos.

Fragmento 5

Este fragmento, perteneciente con toda probabilidad en el diálogo al mismo contexto del anterior, muestra que Aristóteles no discutía solo el origen y autoría de un precepto delfico particular, sino de ellos en general, o al menos de los más populares. En este caso, el ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα, que lo atribuiría a Quilón. De nuevo, el *Cármides* y el *Protágoras* nos pueden servir como referentes: en el primero se cita dicha máxima en el mismo contexto que el γνῶθι σαυτόν y junto a otra famosa, μηδὲν ἄγαν, como inscripciones del templo de Delfos debidas a autores anónimos que las creyeron consejos útiles antes que saluciones de Apolo a los que se dirigían a su templo (165a); y en el segundo se atribuye a los Siete Sabios, entre los que se incluye a Quilón, la sabiduría que ellos mismos inscribieron en el templo de Delfos en forma de máximas breves, como γνῶθι σαυτόν y μηδὲν ἄγαν (343a-b). Es muy probable que Aristóteles mencionara el γνῶθι σαυτόν y el ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα (y quizá

²⁰⁶ Téngase presente que es muy probable que en la escuela peripatética la máxima “conócete a ti mismo” fuera considerada también un proverbio. Como tal aparecía en la obra de Teofrasto, *Sobre los proverbios* (Stob. 3.21.12) y en la de Clearco del mismo título (fr. 69d Wehrli), y en algunos escolios a Platón se denomina como “proverbio” tanto esta como otras máximas delficas (p. e. Sch. Pl. *Phlb.* 45e, 48c). Además, se halla recogida como tal en los paremiógrafos (Leutsch-Schneidewin [1839] I 391) Con ello, no obstante, no pretendo afirmar que Aristóteles considerara necesariamente el “conócete a ti mismo” como un proverbio, pero sí que su consideración filosófica de la máxima era similar a la que tenía de los proverbios en el diálogo. En el único lugar de su obra en el que la cita aparte de en el *Sobre la filosofía*, en *Retórica*, II 21, 1395a 21-23, la considera, como el “nada en demasía”, entre los dichos popularizados (δεδημοσιευμένα).

también el μηδὲν ἄγαν) en el mismo contexto. Dos indicios apuntan a ello, aunque ninguno de ellos sea concluyente. El precedente platónico, y el hecho de que Clemente de Alejandría mencione en el mismo pasaje, una breve historia de la filosofía de los sabios de Grecia contenida en el libro I de sus *Stromata* (1.14.60-61), esas tres máximas en el siguiente orden: γνῶθι σαυτόν, μηδὲν ἄγαν y ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα, en los tres casos en relación con Quilón, y en el primero y el tercero citando a Aristóteles como fuente (que nosotros sabemos que es el *Sobre la filosofía*). Además hay que añadir que es muy probable que la fuente de Clemente se apoye en una tradición peripatética que se remonte a Demetrio de Falero y Hermipo de Esmirna (y que no es ajena a Dicearco, fr. 31 Wehrli)²⁰⁷. Una tradición que parece reflejar también Diodoro de Sicilia (9.10.1), cuando cuenta que, llegado Quilón a Delfos para ofrecer a Apolo las primicias de su inteligencia, inscribió en una columna del templo las tres máximas: γνῶθι σαυτόν, μηδὲν ἄγαν y ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα.

Es imposible saber si Aristóteles hacía una reflexión sobre estas máximas, intentando determinar su sentido filosófico y moral. Solo tenemos la razonable seguridad de que se interesaba por su influencia en la historia de la filosofía, reflejando la vinculación platónica entre la gnomología délfica y la sabiduría de los Siete Sabios, y, en el caso del γνῶθι σαυτόν, señalando su papel en la conformación del pensamiento socrático²⁰⁸.

Fragmento 6

La expresión σοφισταί referida a los Siete Sabios no solo no es privativa de Aristóteles, sino que aparece también en las fuentes contemporáneas del Estagirita. Así los denominan también Isócrates (15.235), Demóstenes (61.49-50), el historiador Androción (*FHG* fr. 39 Müller) y el cómico Eufrón (fr. 1.11-12 K.-A.), y se hacen eco de esa denominación otros autores posteriores, como Plutarco (*De E ap. Delph.*, 385E, *De Herod. malig.* 857F), Diógenes Laercio (1.12-13) o Jámblico (*VP.* 18.83). En todos los casos, el término tiene una connotación positiva, propia de alguien digno de respeto, que revela una condición especial en relación con el saber. Connotación que contrasta con el sentido peyorativo

²⁰⁷ Dudar de que el *Sobre la filosofía* es la fuente última del fr. 5 apelando a la multitud de fuentes intermedias, como hace Rocca-Serra (1982) 329-330, carece de fundamento, puesto que Clemente no toma la noticia de muchas fuentes, sino de una sola, y podemos trazar razonablemente bien su origen.

²⁰⁸ Sobre las máximas de los Siete Sabios, sigue siendo de referencia el libro clásico de Snell (1971⁴), puesto al día por I. Ramelli en su traducción italiana. Cf. también Defradas (1954) 277ss. Para los Siete Sabios en general, una buena introducción es la de García Gual (1989).

que desde Platón empezaba a ser común en esa misma época (aunque se remonte al menos a Aristófanes, *Nu.* 331, 1111), como testimonia Isócrates. El precedente de considerar a los sofistas como representantes cualificados del saber está, como apunta Untersteiner (1963) 81, en Heródoto (1.29), donde se habla de la llegada de los σοφισταί de la Hélade a Sardes, contándose entre ellos Solón, el sabio que más aparece mencionado en relación con la denominación de sofista a los Siete Sabios. Ese sentido deriva de otro más antiguo, referido al poseedor de un saber técnico, propio del experto en algún arte o habilidad (*vid.* p. e. *Pi. I.* 5.28, para referirse a los poetas que cantan las honras de los héroes, o A. fr. 314 Radt y S. fr. 906, aplicado a un hombre diestro en música), o bien de alguien hábil y rico en recursos (A. *Pr.* 62, 944).

El hecho de que Aristóteles usara el término para referirse a los Siete Sabios garantiza que lo empleaba en el sentido positivo apuntado (lo que no obsta para que lo use también en su sentido peyorativo referido a los sofistas en otros contextos, *vid.* Bonitz [1870] 689). Basarse, como hace Rocca-Serra (1982) 322-323, en la comparación de los sentidos ~~σοφιστ~~ ἥς que ofrece el *Etymologicum Magnum* (κυρίως ὁ σοφιζόμενος) con el que propone el escoliasta de Luciano (41.1.8: τὸν σοφιζόμενον τὴν ἀλήθειαν) y el léxico Suda (σ 812: παρὰ τὸ σοφίεσθαι, ὃ ἔστι λόγοις ἀπατᾶν), donde el término se refiere a quien se sirve de argucias y sutilezas para engañar, y deducir de ello que la fuente de la noticia del *Etymologicum* (Apolonio en su *Interpretación de las palabras de Heródoto*) entendía que Aristóteles usaba σοφιστ ἥς en un sentido peyorativo, es erróneo. Primero, porque, como ya hemos dicho, llamar σοφισταί a uno de los Siete Sabios nunca tiene un sentido peyorativo; segundo, porque no todas las definiciones que ofrece el *Etymologicum Magnum* cabe referirlas a Aristóteles; y tercero, porque aun admitiendo que Aristóteles definiera al σοφιστής en su sentido principal (κυρίως) como ὁ σοφιζόμενος, este verbo tiene un sentido ambiguo, que no tiene por qué ser siempre negativo (*vid.* p. e. Hes. *Op.* 649, Thg. 19, etc.).

No creo tampoco que tengan suficiente fundamento las razones de Rocca-Serra para negar que este fragmento pertenezca al *Sobre la filosofía*. Este autor, después de afirmar que los siete sabios son para Aristóteles personalidades políticas o autoridades a las que se recurre para algo, igual como se apela al testimonio de los poetas o al de los proverbios²⁰⁹, se pregunta si podía tener lugar en el *Sobre la filosofía* una reflexión sobre unos personajes desprovistos de todo interés filosófico (Rocca-Serra [1982] 325). La referencia al

²⁰⁹ Para la concepción aristotélica de los sabios se basa en Bloch (1976) 154-155.

“conócete a ti mismo” en los frr. 4 y 7 solo indicarían la procedencia divina del precepto y, por consiguiente, su consideración por parte de Aristóteles como algo radicalmente distinto de las otras máximas de los Sabios, lo que, unido a la duda de que proceda del diálogo la referencia al “fía y será tu ruina” del fr. 5, lleva a concluir a nuestro autor que es muy improbable que una colección de máximas de los Siete Sabios figurara en el *Sobre la filosofía* (Rocca-Serra [1982] 329). Después de una revisión crítica de los frr. del libro I del diálogo, negando su procedencia del diálogo a la mayoría de ellos, Rocca-Serra (1982) 331 afirma que en el diálogo no tenía lugar la sabiduría de los Sabios tradicionales y que la probabilidad de que Aristóteles llamara a los sabios “sofistas” en el *Sobre la filosofía* es muy pequeña. Por lo tanto, busca otra obra para atribuir la noticia. Y esa obra la encuentra en el *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* aristotélico. Para Rocca-Serra (1982) 334-336, a esta obra remitiría un fragmento de Jámblico, *VP* 18.83.1-9, donde las sentencias de los acusmáticos pitagóricos del tipo *ἰ μάλιστα* (incluyendo el *γνῶθι σαυτόν*, que responder a la *pregunτὰτ* ὁ χαλεπώτατον) se identifican con la sabiduría de los Siete Sabios, a los que se denomina también σοφισταί, añadiéndose además que estos fueron anteriores a Pitágoras. El origen aristotélico de este fragmento lo evidenciaría el paralelo con *MM* II 15, 1213a 14 (ἐπεὶ οὖν ἐστὶ καὶ χαλεπώτατον, ὥσπερ καὶ τῶν σοφῶν τινες εἰρήκασιν, τὸ γνῶναι αὐτόν) y, en menor medida, con *EE* VII 12, 1244b 26-34, y su pertenencia al *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* el contexto pitagórico y la certeza de que en esta obra se incluían menciones αὐ ὑμῶλα similares (*vid. p. e. Sobre los pitagóricos*, frr. 5-7 Ross). Finalmente, la relación con el texto del *Etymologicum magnum*, vendría determinada por la misma referencia en ambos casos a los Siete Sabios como sofistas, siendo Pitágoras al que más propiamente cabría tal calificativo.

Esta exposición tiene varios puntos débiles. Primero, considerar a los Siete Sabios fundamentalmente como hombres políticos o autoridades a las que su recurre por su saber no implica que sean carentes de interés filosófico. ¿Qué establece lo que es o no de interés filosófico? ¿Acaso tendría Aristóteles que ajustarse a nuestros criterios de lo que tiene o no interés filosófico para mencionar en una obra sobre la filosofía a los Siete Sabios? No tenemos constancia de que Aristóteles distinguiera radicalmente el “conócete a ti mismo” de otras máximas de los Sabios, ni de que considerara solo esta de origen divino y no otras. Y sobre esta base no de puede negar que en el *Sobre la filosofía* se mencionaran otras máximas. Además, es falaz que el “fía y será tu ruina”, citado por Clemente en el mismo contexto que el “conócete a ti mismo”,

y ambos atribuidos a Aristóteles (frr. 5 y 4b, respectivamente), procedan de fuentes diversas y no los dos del *Sobre la filosofía*, como creo haber mostrado suficientemente en el comentario del fragmento anterior. Además, tampoco está fundamentada la afirmación de que en el diálogo no había lugar para la sabiduría de los Sabios tradicionales: ¿por qué, si sabemos que se mencionaba al menos a uno de ellos, Quilón, que se citaban máximas delficas vinculadas a los Sabios, como “conócete a ti mismo”, y que el contexto en el que se hacía era el de la historia de las concepciones sobre la sabiduría de los sabios anteriores? Finalmente, el intento de hacer remontar la calificación aristotélica de “sofistas” a los Siete Sabios al *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* es ingeniosa, pero altamente conjetural. El origen aristotélico del fragmento 18.83.1-9 de la *Vida de Pitágoras* de Jámblico es muy dudoso. En primer lugar, la autoría aristotélica de la *Magna Moralia* es muy discutible, y además aquí solo se hace eco de una máxima que se atribuye a algunos de los sabios, pero si estos sabios pertenecen a los siete, no pueden ser pitagóricos. En segundo lugar, el paralelo con *EE* VII 12, 1244b 26-34 (Rocca-Serra cita también *EN* IX 9-11, pero aquí el paralelismo es imperceptible) no es tal paralelo, porque en *EE* lo único que se dice es que conocerse a sí mismo es lo más deseable, lo que coincide con lo que se dice en *MM*, pero no en Jámblico, donde conocerse a sí mismo es solo lo más difícil. Pero aun cuando admitiéramos que el texto de Jámblico tiene reminiscencias aristotélicas, tampoco podemos probar que estas procedan del *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*, donde las máximas que se atestiguan no son del tipo *ἡ μάλιστα*, y del que no tenemos constancia alguna de que se mencionara a los Siete Sabios ni a algunos de ellos. Por lo tanto, tampoco tenemos base firme para asegurar que el apelativo de sofistas para los Siete Sabios proceda de esa obra y no del *Sobre la filosofía*.

Ahora bien, respecto a la intención de Aristóteles al llamar *σοφισταί* a los Siete Sabios, creo que puede suscribirse la opinión de Bloch (1976) 143-164, según la cual Aristóteles veía a los Siete Sabios como representantes de un saber antiguo, de tipo eminentemente práctico, propio de políticos y legisladores, que no es el propiamente teórico, aplicado a los primeros principios y a las entidades más altas, al que cabe llamar con propiedad *σοφία*. De ahí que, en lugar de llamar a estos Sabios *σοφοί*, utilizara el término *σοφιστής* en su sentido antiguo, que vemos p. e. en Heródoto (2.49), y que se corresponde con el sentido del verbo *σοφίζομαι* (excluida su acepción peyorativa): el de hombre experto o hábil en alguna técnica o arte, o, más en general, el que sabe conducirse o actuar en orden a un fin. Aristóteles tomaría así partido por una

concepción de los Sabios que tendría su continuación en Dicearco (fr. 30 Wehrli) y más allá (*pace* Jaeger [1946] 475-476, 502-505).

ὁ σοφίζόμενος: El verbo σοφίζω en voz media-pasiva puede tener, además del adoptado en la traducción, el sentido de “usar/idear sutilezas o argucias” (E. *IA* 744, *Ba.* 200, *Plb.* 6.59.12) o, como dice la *Suda* σ 812, λόγοις ἀπατᾶν. Según Bloch (1976) 137, el sentido deliberadamente ambiguo que tiene aquí el verbo acepta dos traducciones posibles: en un sentido eminentemente etimológico, en el σοφιστὴς se entiende como una derivación de σοφίζομαι, cabría traducir el verbo por algo así como “sofistizar”, con lo que el sofista sería el que “sofistiza”; en otro sentido, más amplio y también más antiguo, podría traducirse el verbo por “conocer” o “saber hacer”, en el sentido de “ser experto en algo”, con lo que el sofista sería el que conoce o saber hacer algo.

Fragmento 7

Este fragmento parece una referencia a la vinculación délfica de la reflexión socrática respecto a la cuestión τί ἀνθρώπος ἐστὶ, en el contexto de una discusión de las concepciones sobre la sabiduría de pensadores o sabios anteriores. Seguramente, Aristóteles tendría presente las referencias de Sócrates al “conócete a ti mismo” atestiguadas en Platón: como exhortación equivalente a “sé sensato” (σωφρόνει), ya que la sensatez es el conocimiento de uno mismo, *Chrm.* 164d-165a; como principio de la sabiduría atribuido a los Siete Sabios, quienes la inscribieron en el templo de Delfos, *Prt.* 343b; como la virtud opuesta al vicio del ridículo, que supone el completo desconocimiento de uno mismo, *Phlb.* 48c-d.; y como máxima de perfeccionamiento intelectual y moral, *Phdr.* 229e, *Alc.* I 124a (en este sentido también en Jenofonte, *Mem.* IV 2, 24-30)²¹⁰. Esta última concepción de la máxima parece la más aproximada a la de Aristóteles, tal como ponen de manifiesto los especialistas (p. e. Bignone [2007] 849, Jaeger [1946] 153 n. 15), pero hay una sensible diferencia: en Platón se trata de un principio ético de perfeccionamiento personal, mientras que en Aristóteles sería el punto de partida de la indagación ética socrática. Aristóteles no relaciona la investigación ética de Sócrates con la gnomología délfica en ninguna otra parte de su obra conservada. Solo habla de aquella en relación con el origen de la doctrina platónica de las Ideas, por cuanto Sócrates inauguró la preocupación por las definiciones de las virtudes en tanto que entidades universales (*Metaph.* I 6, 987b 1, XIII 4, 1078b 17ss., 9, 1086b 3; cf. *PA* I 1, 642a 28-31). En otros lugares,

²¹⁰ Otras alusiones al oráculo de Delfos se hallan en *Apología*, 20e-22e.

hace referencia solo a opiniones éticas socráticas concretas (p. e. *EN* III 8, 1116b 4, VI 13, 1144b 18, 29, *EE* I 6, 1216b 2-20, III 1, 1230a 7, etc.). Para otras menciones de Sócrates en el *corpus*, *vid.* Bonitz (1870) 741.

Ahora bien, si ponemos en relación el contexto plutarqueo de la cita, en el que se dice que Colotes se burla de Sócrates y lo desprecia por investigar τί ἀνθρώπος ἐστι, cuando él mismo confesaba no conocerse a sí mismo, y que esa investigación tuvo su origen de la máxima délfica “conócete a ti mismo” (*Plu. Adv. Col.* 1118C), con el testimonio de Clearco (fr. 69a y d Wehrli, *vid.* también Sch. Pl. *Phlb.* 48c y *supra* fr. 4a), según el cual, dicha máxima era una respuesta de la Pitia a la pregunta τί ἄριστον ἀνθρώποις, y además con el interés de Sócrates por la definición de lo universal en ética, es decir, por encontrar ἐλ ἵ ἐστι (*Metaph.* I 6, 987b 1, XIII 4, 1078b 17-30, 9, 1086b 3), resulta tentador pensar que en el diálogo Aristóteles pusiera también en relación el ὥθι σαυτόν como respuesta del oráculo délfico a la pregunta τί ἄριστον, con el comienzo de la investigación ética socrática, centrada en encontrar definiciones basadas en la pregunta τί ἐστι.

Queda abierta, por otro lado, la pregunta de si era en el diálogo donde Aristóteles afirmaba que del dios Pitio había recibido el impulso de filosofar (*vid.* fr. 653 Rose³).

ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς: El sintagma es ambiguo. No sabemos si se hace referencia a la forma de sus diálogos, con lo que habría que entender: “en sus diálogos escritos al estilo platónico”, o más bien al contenido, en el sentido de “en los diálogos en que trata doctrinas o temas platónicos”. Por la primera opción se decanta Jaeger (1946) 153 (y Walzer [1934] 66 n. 4), que cita la locución paralela ἐν τοῖς Σωκρατικοῖς, empleada p. e. por Dionisio de Halicarnaso (*Dem.* 6.23, *Pomp.* 2.8.8) para referirse a los diálogos socráticos de la primera época de Platón, escritos en un estilo más sencillo y llano que los posteriores (cf. Ath. 505c = Arist. *De poetis*, fr. 3 Ross). Por la segunda parece decidirse Bignone (2007) 849, quien interpreta la locución como una referencia al diálogo aristotélico en el que se exponía la doctrina platónica, es decir, el *Sobre la filosofía*. No parece necesario dudar de que ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς se refiera a nuestro diálogo, como hace Heitz (1869) 32 *ad loc.*, quien afirma que Plutarco podría aludir ἀλλεὶ ἰ τὰγαθοῦ, ya que en esta última obra no tenemos constancia de que se hablara ni del “conócete a ti mismo”, ni de Sócrates, ni incluso de ética, sino más bien de los primeros principios según Platón: el Bien y la Díada indefinida. Para las diferentes opciones de interpretación, cf. Untersteiner (1963) 75.

Fragmento 8

El hecho de que no haya confirmación por parte de otra fuente de la afirmación de que Sócrates fue a Delfos (sí se dice que fue al Istmo en *Critón*, 52b, así como en otra ocasión a Samos, según Ión de Quíos, 60 A 3 DK, aparte de sus salidas en campañas militares a Potidea, Anfípolis y Delion, *Apología*, 28d, D. L. 2.22-23), ha puesto en duda la veracidad del testimonio aristotélico. De hecho, en *Critón*, 52b se menciona el viaje al Istmo como única excepción a la continua permanencia de Sócrates en Atenas (salvedad hecha de sus salidas como soldado), y en otros pasajes donde Sócrates hace alusión a Delfos (como en *Apología*, 21a o en *Fedro*, 229e) no se dice ni tampoco se deduce que Sócrates hubiera estado en persona en el santuario. Incluso en otro pasaje del *Fedro*, 230d se llega a decir que Sócrates nunca sale de Atenas (si bien desde una perspectiva subjetiva [ἔμοιγε δοκεῖς], y haciendo alusión más a una costumbre que a un hecho constatado). Sea como fuere, no creo que la disparidad de los testimonios sea razón suficiente para negar la historicidad del testimonio aristotélico, pues, al fin y al cabo, Aristóteles tenía fuentes de información de las que nosotros carecemos. Cf. sobre el tema, Deman (1942) 43-4 y Untersteiner (1963) 75-77. En todo caso, la historicidad de la noticia no afecta al sentido de esta en el diálogo. Si la ponemos en relación con el contenido del fr. 7, resulta natural pensar que con la visita a Delfos, Aristóteles quisiera ilustrar el influjo que el oráculo de Apolo ejerció en la actividad filosófica de Sócrates, como señala Jaeger (1946) 153.

Fragmento 9

Esta referencia a Parménides y Meliso como negadores del movimiento natural debe pertenecer a un contexto en el que se discutía la sabiduría de los φυσικοί ο φυσióλογοι, estudiosos de la φυσική θεωρία (*De phil.* fr. 1b).

στασιώτας τε τῆς φύσεως: Al ser caracterizados Parménides, Meliso y sus seguidores como negadores del movimiento, seguimos el criterio general de considerar el término στασιώτης en este contexto con el significado principal de “inmovilizador, estabilizador”, aunque pueda estar implícito también el más usual de “partidario”. El antecedente más claro de este uso es el que ofrece Platón en una expresión similar que emplea en el *Teeteto* (181a = 28 A 26 DK) para referirse a dichos filósofos ὁ τοῦ ὅλου στασιῶται, donde creo que cabe entender tanto los partidarios como los inmovilizadores del todo”. Si, como es lo más probable, Aristóteles usa el término en el mismo sentido que Platón,

podríamos estar ante un juego de palabras, mediante el cual Aristóteles aludiría al doble carácter de estos filósofos: por un lado, serían “partidarios de la naturaleza” (στασιῶται τῆς φύσεως), en cuanto filósofos naturales y, al mismo tiempo, serían “inmovilizadores” de ella y, por ello, “antinaturalistas” (ἀφυσικοί, *hápax* en Aristóteles), porque al rechazar el movimiento, niegan a la naturaleza misma (φύσις), que es principio del movimiento. Cabe esperar que φύσις sería utilizado aquí como en la *Física*: como equivalente de ἀρχή (*Ph.* I 2, 184b 15-16) y de τὸ πᾶν (*Ph.* I 2, 185b 7, 5, 188a 20).

LIBRO II

Desde Bernays (1863a) 97, hay prácticamente un consenso en considerar que el libro II estaba dedicado a discutir la doctrina platónica sobre los principios y su teoría de las Formas y de los Números Ideales (*vid.* fr. 11).

Fragmento 10

a. PROCLO, en JUAN FILÓPONO, *Sobre la eternidad del mundo*, 31.17-32.8 Rabe:

καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις: Aunque la referencia a los diálogos es genérica, la fuente de Proclo, que parece ser la misma que la de Plutarco en el texto siguiente (Bernays [1863a] 47, Bignone [2007] 25 n. 59, Jaeger [1946] 46, 48, 148, Untersteiner [1963] 136), alude principalmente, con toda verosimilitud, al diálogo *Sobre la filosofía*, el único donde podía encontrarse una crítica a la teoría de las Formas (fr. 11) parangonable con la que se hace en otros tratados también citados, sobre todo en la *Metafísica*²¹¹. Así lo cree, p. e. Bernays (1863a) 48, Jaeger (1946) 148, Bignone (2007) 27, De Vogel (1953) 29-30 o Untersteiner (1963) 136, así como, con la salvedad de que dicha atribución no es demostrable o segura, sino solo probable, Gigon (1959b) 196 o Flashar (2006) 138. Véase, en cambio, Berti (1997²) pp. 271ss.

σαφέστατα κεκραγῶς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν, καὶ τις αὐτὸν οἶται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν: Esta declaración parece un eco de una defensa personal que Aristóteles hacía en el diálogo de su crítica a la teoría de las Formas, frente a quienes le objetaban que su crítica era debida más a motivos personales (el afán por vencer en la discusión, φιλονεικία) que filosóficos. El participio κεκραγῶς, del verbo κράζω, que literalmente significa

²¹¹ Otro candidato posible, el tratado *Sobre las ideas*, que también contenía una crítica de las Formas, no parece que fuera un diálogo.

“proclamar en voz alta” y, en ocasiones, incluso “gritar” o “vociferar”, al que además se acompaña el superlativo σαφέστατα para dar mayor énfasis si cabe, sugiere que esa crítica a la teoría de las Formas era manifestada de forma inequívoca y sin ambages, y que se llevaba a cabo aún a pesar de las oposiciones externas que suscitaba, que, según Aristóteles, serían *ad hominem*. Todo apunta a que los opositores de Aristóteles eran académicos y a que este respondía a un contexto de polémica con ellos, independientemente de que ese contexto se situara en el entorno de la Academia o tuviera su continuación después de que Aristóteles la abandonara²¹².

Es posible, como señaló Bernays (1863a) 48, que la declaración aristotélica constituyera la introducción o la conclusión de la crítica misma contra las Formas, parecida a la que se refleja en la *EN* I 6, 1096a 11-17: Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοι φίλοι ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Este pasaje también lo han puesto en relación con el fr. 10 otros autores, como Gigon (1959b) 196, Untersteiner (1963) 137 y Flashar (2006) 138, por su similar tono de confesión personal y defensa de la propia postura, aunque en él Aristóteles considera todavía φίλοι a los platónicos y se cree en la necesidad de explicar el motivo de su crítica a las Ideas, mientras que en el diálogo parece que la crítica era ya resuelta y estaba rodeada de una agria polémica.

Por otro lado, la formulación de la frase σαφέστατα κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν, κἄν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν sugiere también, como asimismo observó Bernays (al

²¹² Es cierto que el testimonio de Diógenes Laercio (5.2), según el cual Aristóteles se apartó de Platón aún en vida de este, sugiere, como afirma Jaeger (1946) 46, que la “defección” aristotélica se produjo ya durante su estancia en la Academia (una prueba de ella podría ser la obra *Sobre las ideas*), y que dicha defección suscitó una agria polémica, aunque ello no quiere decir necesariamente que el diálogo se escribiera y publicara antes de la muerte de Platón. Tampoco podemos estar seguros, como pretende Jaeger (1946) 149, que la imputación φιλονεικός fuera una de las principales razones de que Aristóteles se decidiera a publicar el diálogo, aunque sí parece claro que la defensa que en él se hacía de dicha imputación respondía a una confrontación previa que tuvo que originarse en el seno de la Academia. Como dice Flashar (2006) 138: “Jedenfalls weisen die Worte, Aristoteles widerspruche nicht aus Streitsucht, auf eine konkrete dialogische Situation, als Antwort auf einen entsprechenden Vorwurf der Platoniker im Gespräch”. Lo que muestra el diálogo, en todo caso, es que cuando fue escrito, la polémica había trascendido el debate filosófico y había entrado en el terreno personal, y no podemos determinar con seguridad que ese momento corresponda a la época académica o a un tiempo inmediatamente posterior.

que sigue Jaeger [1946] 149 y Untersteiner [1963] 136), que el propio Aristóteles asumía el papel principal en el diálogo.

b. PLUTARCO, *Contra Colotes*, 1115 b-c:

διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων: Bernays (1863a) 46 ve en esta cita de los diálogos una referencia general intencionada por parte de Plutarco (mediante el uso de la preposición διὰ), frente a las más concretas de los tratados (mediante la preposición ἐν: ἐν τοῖς ἠθικοῖς, ἐν τοῖς φυσικοῖς), debido a que las Formas platónicas eran atacadas en muchos diálogos, mientras que en los tratados podía fácilmente identificarse los pasajes concretos en las que eran censuradas (p. e. *EN* I 4, *GC* II 9). Ahora bien, como Proclo, en el pasaje anterior, no parece depender de Plutarco, sino de una fuente común a ambos, y en él no solo se utiliza la locución ἐν τοῖς διαλόγοις, sino también καὶ τις αὐτὸν οἶται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν, que es una declaración que sería absurdo pensar que Aristóteles utilizara en todos o varios de sus diálogos, más que en una obra determinada, no cabe pensar que la crítica a las Formas se hacía de forma general en los diálogos, sino más bien en uno, el *Sobre la filosofía*, el único del que tenemos constancia que incluía dicha crítica. Además, como argumenta Jaeger (1946) 48 n. 17, la cuidadosa enumeración por parte de Proclo de las obras aristotélicas que contenían la crítica a las Formas y su cita precisa de ellas debía extenderse también a los diálogos, y en ellos la única cita que expone es καὶ τις αὐτὸν οἶται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν, que solo puede corresponder a un único diálogo. Por lo tanto, la enumeración de Proclo resultaría “una prueba directa de que la polémica de referencia era única en los diálogos” (cf. también p. 149 y n. 4). Que la crítica a Platón no era generalizada en los diálogos permite también, como apunta Jaeger (1946) 49 en polémica con Bernays, no solo evitar la idea de que Aristóteles fue siempre antiplatónico en sus primeras obras, sino también la de que Plutarco lo creía así. El contexto del pasaje plutarqueo, de polémica con Colotes, exigía demostrar la ignorancia de este al hacer a Aristóteles, como a otros peripatéticos, un mero seguidor de Platón. De ahí que Plutarco cargara las tintas en lo que separaba al Estagirita de su maestro, pero eso no quiere decir que considerara esa oposición como general en las obras de Aristóteles o relativa a todos los temas comunes. Un indicio de que Plutarco veía los diálogos aristotélicos más bien bajo la influencia platónica es que se refiera a ellos como ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς (*Adv. Colot.* 1118c = *Arist. De phil.* fr. 7), por cierto, otro ejemplo de referencia general a una obra concreta, el *Sobre la filosofía*, como en el presente fragmento.

Por otro lado, no parece que haya que tomar la locución διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων como una forma distinta de citar obras que ἐν τοῖς διαλόγοις. Düring (1957) 325, cree que puede tratarse de una mera forma de ejemplificar enumeraciones, y añade que el empleo de ἀ a este respecto es propio del uso helenístico. Véase la confirmación de este extremo por parte de Untersteiner (1963) 139, quien cita pasajes paralelos que ilustran ese uso.

Fragmento 11

a. SIRIANO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 159.33-160.5 Kroll:

Este fragmento nos revela que en el libro II del diálogo se discutía y criticaba la teoría de los Números Ideales en tanto que distintos de los matemáticos. Una teoría que por otros textos de la *Metafísica* (p. e. I 6, 987b 14-18, VII 2, 1028b 20, XIII 6, 1080b 11-14), sabemos que Aristóteles atribuía a Platón. Parece, pues, que no se ocupaba de las doctrinas de Espeusipo y Jenócrates, pues el primero admitía solo la existencia del número matemático, al que hacía principio de todas las cosas, mientras que el segundo identificaba el Número Ideal con el matemático (*Metaph.* XIII 6, 1080b 14-16 y 22-23). No se ha conservado la argumentación de Aristóteles, pero sí la conclusión a la que llegaba: puesto que él y la mayoría que como él²¹³ solo puede conocer o comprender (σύνεσιν ἔχειν puede tener ambos sentidos) el número matemático, los Números Ideales, en tanto que son distintos que los matemáticos, son para él incognoscibles o incomprensibles. No poseemos ningún otro testimonio en el que Aristóteles declare la incognoscibilidad o incomprensibilidad de los Números Ideales entendidos como distintos de los matemáticos, pero sí, como hemos visto, testimonios en los que atribuye a Platón la distinción entre los dos tipos de números. Parece evidente, pues, que al afirmar que los Números Ideales son incognoscibles o incomprensibles, Aristóteles no está queriendo decir que no sean concebibles como tales, sino que son absurdos o imposibles, y, por tanto, inexistentes. En ese sentido, podemos

²¹³ Aristóteles se expresa empleando la primera persona del plural (ἔχομεν ἄν· τίς γὰρ τῶν γε πλείστων ἡμῶν). Parece claro que Aristóteles se refiere a aquellos que, como él, no siguen la doctrina platónica en este punto, pero que forman parte de una colectividad mayor. ¿De cuál? Cabe suponer que la de los platónicos académicos. Y de estos, ¿a quiénes alude? Podemos conjeturar que a los platónicos académicos entre los que puede incluirse Aristóteles, es decir, a los refractarios a la distinción entre Formas y números matemáticos, que, al mismo tiempo, consideraban estos últimos inseparables, salvo abstracción, de las entidades sensibles (*vid.* p. e. *Metaph.* XIII 2, 1076b 12, 3, 1078a 4, 30-31, XIV 6, 1093b 27-28), y que, por eso, decían que no conocían otro número que el matemático. En esta categoría quedarían excluidos, pues, Espeusipo, Jenócrates y sus seguidores.

suponer que en el diálogo se usaran contra los Números Ideales argumentos similares a aquellos que en otras obras como *Sobre las ideas* o la *Metafísica* le llevan a calificar la generación de aquellos como “no razonable” (οὐ εὐλογον, *Metaph.* I 6, 988a 1-2), o la consecuencia de postular su procedencia de la Díada indefinida como “absurda” (ἄτοπον, *De ideis*, fr. 4 Ross), o le llevan a negar que aquellos pueden generarse a partir de las unidades de otros números, pues “sobrevendrían muchos absurdos” (πολλὰ ἂ συμβήσεται ἄτοπα, *Metaph.* I 9, 991b 21-27), o le llevan a afirmar que es imposible (ἀδύνατον) que las unidades que hay en el número dos procedan de la Díada indefinida (*ibid.* I 9, 991b 31-992a 1), o que son imposibles (ἀδύνατα, *ibid.* XIII 6, 1080b 36) todos los modos de concebir los números que implican que son entidades separadas de los seres sensibles (como sostienen Platón, Espeusipo y Jenócrates), o, en suma, le sirven para demostrar la imposibilidad de los Números Ideales concebidos como entidades separadas de los entes sensibles y distintas de los números matemáticos (*vid.* p. e. *Metaph.* I 9, 991b 29-31, 992a 2-10, III 2, 997b 12-998a 6, XIII 2, 1076b 11-39, 1077a 14-20 y 24-31, 7, 1081a 5- 8, 1083a 23, 8, 1083b 23-9, 1086a 20, XIV 3, 1090b 32-1091a 5). En todo caso, resulta una generalización excesiva pretender, como Jaeger (1946) 148, que la crítica que aquí se hace de los Números ideales formaba parte de una refutación general de la doctrina de las Formas.

αὐτὸς ὁμολογεῖ μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων ὑποθέσεις: Esta locución sugiere, como señalan Jaeger (1946) 148 y Untersteiner (1963) 142, que el propio Aristóteles era uno de los interlocutores del diálogo. Flashar (2002) 241, piensa que del fragmento puede deducirse incluso que Aristóteles era el interlocutor principal, ya que la crítica contra la doctrina platónica de los Números Ideales no podría llevarla a cabo nadie más que él mismo. Es lógico pensar que otro u otros intervinientes defendieran las tesis platónicas.

μηδ' ὅλως παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, εἴπερ ἕτεροι τῶν μαθηματικῶν εἶεν: Si hemos de hacer caso a la exposición que de la doctrina de los números de Platón hace Aristóteles, el número matemático sería una entidad intermedia entre las Formas y los números sensibles, y, como tal, una unidad divisible e intercambiable con otra²¹⁴, de modo que puede sumarse, restarse o dividirse para formar todas las combinaciones posibles, en contraste con los Números Ideales o Números-Formas, que tienen un carácter único e

²¹⁴ Aristóteles los caracteriza como ὁμοῖα (*Metaph.* I 6, 987b 17), ὁμοειδεῖς (I 9, 991b 24), συμβληταί y ἀδιάφοροι (XIII 7, 1081a 5-6).

indivisible, y, por consiguiente, no intercambiable ni combinable²¹⁵, ya que son en sí mismas unidades diferentes de otras. Así, mientras que, por ejemplo, el número matemático 2 y el número matemático 3, que representan dos y tres unidades respectivamente, pueden sumarse y dar cinco unidades, correspondientes con el número matemático 5, sin embargo, el 2 ideal o el 3 ideal no son dos y tres unidades, respectivamente, sino una unidad y otra unidad, diferentes e irreducibles entre sí, de las que participan el 2 y el 3 matemático en cada caso. *Vid.* p. e. Arist. *Metaph.* XIII 6, 1080a 18ss. Cf. Pl. *Phd.* 78d, 101b-c, *R.* 526a, *Phlb.* 16d-e, 56d-e. Respecto a la cuestión de la distinción platónica entre los Números Ideales y los matemáticos y su interpretación aristotélica, cf. también p. e. Cherniss (1993) 41-46, Ross (2001⁵) 78-86, 209-216, Untersteiner (1963) 144.

ὥστε καὶ νῦν ὡς πρὸς τοὺς πολλοὺς τοὺς οὐκ εἰδότας ἄλλον ἢ τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πεποιήται τοὺς ἐλέγχους, τῆς δὲ τῶν θείων ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφήψατο: Siriano, debido a que quiere proteger a Platón de la crítica aristotélica, interpreta la argumentación que lleva a cabo Aristóteles en *Metafísica*, XIII 9 contra los platónicos que defienden la existencia de los Números Ideales como un ataque a la mayoría que solo conoce los números matemáticos. Y para ello se apoya en el libro II del diálogo, donde Aristóteles declara que no comprende otro número que el matemático, pues de ello Siriano deduce que Aristóteles, al no comprender los Números Ideales, solo puede atacar los únicos números que comprende y conoce: los matemáticos. Por lo tanto, su crítica no podía afectar a la tesis platónica. Lo expresa muy bien Nuyens (1984) 101, cuando dice: “Syrianus reproduit les termes du Stagirite pour prouver que ce dernier n’a point réfuté Platon, vu qu’il confesse lui-même ne pouvoir comprendre la théorie des nombres idéaux. Mais ce serait bien sûr une erreur d’interpréter le «non capio» d’Aristote comme une capitulation devant les abîmes insondables de la théorie platonicienne des idées”. Es posible, como apunta Flashar (2002) 242, que Siriano tomara su argumentación de los interlocutores platónicos del diálogo. Cf. sobre la interpretación de Siriano, Untersteiner (1963) 144-145, Flashar (2002) 241-243, (2006) 137.

b. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 117.23-118.1 Hayduck:

²¹⁵ σύμβλετος que, como señala Ross (2001⁵) 214, hay que entender como ser múltiplo de la unidad. Estos Números Ideales no lo son, ya que no son divisibles en unidades, y, por tanto, no pueden combinarse con otros para formar nuevos números.

Si Aristóteles criticaba la doctrina platónica de los principios después de atacar a los Números Ideales en el contexto de una crítica más general a la teoría de las Formas, parece que seguía un orden similar al que presenta en el capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*, un libro que suele ser considerado como cronológicamente próximo al diálogo. Ahora bien, en el fragmento del diálogo no consta que se hiciera una exposición completa de la teoría platónica de los principios, ni tampoco que se criticara. Lo único que se nos ha conservado es el modo aristotélico de entender la derivación platónica de las entidades geométricas a partir de las especies de lo Grande y lo Pequeño, que constituye la Díada indefinida. Esta exposición coincide estrechamente con los pasajes paralelos de *Metafísica*, I 9, 992a 10-13²¹⁶ y XIII 9, 1085a 7-12, en los que se afirma lo mismo salvo por dos adiciones: la primera, es que junto a lo Corto y lo Largo y a lo Ancho y lo Estrecho como principios de la longitud y de la superficie, respectivamente, se incluye lo Alto y lo Bajo como principios del cuerpo sólido; y la segunda es la consideración de lo Corto y lo Largo, lo Ancho y lo Estrecho y lo Alto y lo Bajo como especies (εἶδη) de lo Grande y lo Pequeño. Estas adiciones son perfectamente congruentes con el resto de la noticia, de modo que podemos suponer sin mucho temor a equivocarnos que pudieran hallarse también en el *Sobre la filosofía*. Además, en ambos pasajes de la *Metafísica*, a la exposición le sigue inmediatamente la crítica, y el contexto al que pertenecen está constituido por una serie de argumentaciones contra la teoría platónica de las Formas y de los Números ideales. No resulta, por tanto, descabellado pensar que el contexto en el diálogo fuera el mismo, aunque solo se nos haya conservado la exposición de la doctrina platónica y no su crítica.

ἦσαν δὲ αὐτοῖς ἀρχαὶ τῶν ὄντων τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἣν ἔλεγον ἀόριστον δυάδα: Lo Grande y lo Pequeño son los constitutivos de la Díada indefinida, principio material, según Aristóteles, de los Números Ideales, pues con ella comienza la serie de estos números, ya que el Uno no es un número, sino el principio de los números. Los pares Largo-Corto, Ancho-Estrecho y Alto-Bajo, que son Formas de lo Grande y lo Pequeño, constituyen los principios materiales de la línea, la superficie y el sólido ideales, respectivamente. Cf. *Metaph.* I 6, 987b 22ss., XIV 2, 1089b 11-14. Por otro lado, puesto que Platón entendería lo Grande y lo Pequeño como aquello de lo que se compone lo ilimitado (ἄπειρον) (I 6, 987b 25-26), cabe interpretar esta derivación de las magnitudes ideales del siguiente modo: “Si con lo grande y pequeño (Platón) dio a entender la pluralidad indefinida, con lo largo y corto

²¹⁶ No en vano es introducida como un comentario a este pasaje de la *Metafísica*.

dio a entender la extensión indefinida en una dimensión, con lo ancho y estrecho la extensión indefinida en dos dimensiones, y con lo profundo y superficial (i. e. lo alto y bajo) la extensión indefinida en tres dimensiones” (Ross (2001⁵) 245. Sobre la doctrina platónica de los principios de los que derivan los Números ideales, *vid.* p. e. Ross (2001⁵) 216-222, 244-245.

c. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, 404b 16-24:

ὁ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον: Estos elementos parecen ser aquellos de los que se compone el alma del universo, que, según Platón en *Timeo* 35a-36d, serían, primero, el ser indivisible y siempre idéntico y el ser divisible en cuerpos, segundo, lo mismo indivisible y lo mismo divisible, y tercero, lo otro indivisible y lo otro divisible. De cada uno de estos pares, el dios compone una especie intermedia: un ser intermedio, un mismo intermedio y un otro intermedio. Y, a su vez, de la mezcla de estos tres conforme a determinadas proporciones, constituye el alma del universo. Al estar esta compuesta de lo mismo y de lo otro, puede tener un conocimiento verdadero tanto de lo mismo como de lo otro, conforme al principio del conocimiento de lo semejante por lo semejante. Cuando el λόγος del alma resulta verdadero acerca de lo sensible, se originan las opiniones (δόξαι) y creencias (πίσταις) verdaderas, mientras que cuando lo es acerca de lo racional o inteligible, resultan el entendimiento (νοῦς) y el conocimiento (ἐπιστήμη) (37a-c). Lo dicho del alma del universo puede afirmarse también de las almas humanas, las cuales reproducen las mismas divisiones y proporciones de las que está formada el alma del universo, aunque proceden de los restos de la primera mezcla, tras una nueva mixtura de una pureza inferior, después de la generación de las almas de los astros (41d-42a).

τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι: Parece claro que lo que quiere decir Aristóteles aquí es que los principios de las cosas (en tanto que cognoscibles) equivalen a los elementos (o facultades) del alma, pues es el fundamento en el que se basa, según él, la doctrina platónica del conocimiento de lo semejante por lo semejante (y, por extensión, la de aquellos que, como Empédocles, conciben el alma fundamentalmente como principio de sensación y conocimiento: Arist. *De an.* I 2, 404b 8-15). Otra cuestión es la de si Aristóteles interpreta bien o no el pensamiento platónico. En el segundo sentido se manifiesta p. e. Cherniss (1944) 409-410.

ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις: Se ha discutido mucho sobre la naturaleza de esta cita. Algunos, como Ross (2001⁵) 248, Saffrey (1955) 7-11 o

Untersteiner (1963) 147, admiten que Aristóteles se refiere al diálogo *Sobre la filosofía*. Otra posibilidad es la de considerar λεγομένοις como neutro, traduciendo la expresión ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις como “en las lecciones sobre filosofía”, y ver en ella una referencia a las enseñanzas orales (no escritas) de Platón, lo que, de paso, explicaría que Simplicio y Filópono (cf. *infra*) las identificaran con la obra *Sobre el bien*, en la que Aristóteles reflejó las doctrinas no escritas de Platón sobre los primeros principios (*Sobre el bien*, T 9, T 10, T 11 y fr. 2 Ross). Así lo cree, p. e. Bernays (1863) 170, Robin (1908) 308 n. 273. Sin embargo, el paralelismo con la cita inequívoca de Aristóteles al diálogo en *Ph.* II 2, 194a 36 = *De phil.* fr. 20 (*pace* Rose ap. Robin [1908] 307 n. 273 y Heitz [1865] 180-182), donde se refiere a él en los mismos términos: ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας <λόγοις> o <λεγομένοις>, o con la cita del Ps.-Alejandro (*vid.* fr. 11f *infra*), cuya atribución al diálogo de la misma doctrina con la expresión ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος, deja claro que se refiere al *Sobre la filosofía*, en donde se habla sobre Platón, y no a ninguna obra o lección de Platón mismo, avala la adscripción de la referencia al diálogo (*Vid.* también los argumentos de Saffrey [1955] 7-11). Por tanto, podemos aceptar que Aristóteles recurre a su propio diálogo para exponer la teoría platónica de los principios y de los Números ideales, y que en él se referían opiniones que Platón no dejó escritas en los diálogos que conocemos. Por otro lado, no han faltado autores que creen que la doctrina de este párrafo procede de otras fuentes, como, p. e., Cherniss (1944) 569-71, que piensa en Jenócrates, o Kucharsky (1952) 18, 32ss., que opina que se trata de una doctrina pitagórica, pero sus argumentos no han conseguido imponerse. Cf. Untersteiner (1963) 149-50 y 153-154.

αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον: La interpretación más común es considerar αὐτὸ τὸ ζῶον a la luz del “viviente perfecto e inteligible” de *Timeo*, 39e, y ver en esta denominación una referencia al universo viviente e inteligible (τὸν νοητὸν διάκοσμον, dice Simplicio, *in De an.* 29.17 Hayd.), al mundo ideal, que está constituido de la Forma del Uno y de los otros tres Números ideales, la Díada, la Tríada y la Tétrada, que son las Formas de la Longitud, la Anchura y la Profundidad en sí, que son, por su parte, especies de lo Grande y lo Pequeño y los principios materiales de las magnitudes geométricas de la línea, la superficie y el sólido. Cf. Robin (1908) 305 n. 273.

τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως: Posiblemente se refiere Aristóteles a todos los demás seres subordinados al viviente en sí, que derivan de los mismos principios que este, es decir, a los seres cognoscibles, opinables y sensibles (*vid.* Robin [1908] 306 n. 273).

νοῦν μὲν τὸ ἓν — αἰσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ: Las cuatro facultades del alma se corresponden con los cuatro Números ideales que constituyen el mundo ideal o ser viviente en sí: el Uno, por un lado, y por otro la Díada, la Tríada y la Tétrada, que son las Formas de las especies de lo Grande y lo Pequeño: Longitud, Anchura y Profundidad primeras, que son, a su vez, las Formas de la línea, la superficie y el sólido en sí, que son los objetos de las facultades del alma: lo cognoscible, lo opinable y lo sensible (lo inteligible sería el objeto del entendimiento). La correspondencia entre cada facultad y su Número ideal respectivo se produce en función del grado cognoscitivo de cada facultad: el entendimiento es Uno (o Unidad) porque comprende todo bajo una única idea; el conocimiento es Dos (o Díada), porque parte de una sola premisa para llegar a una única conclusión; la opinión es Tres (o Tríada), porque parte de una premisa para llegar a dos posibles conclusiones: una verdadera y otra falsa; y la sensación es Cuatro (o Tétrada), porque es la facultad que percibe los sólidos del mundo sensible, formados por el número cuatro. *Vid.* Robin (1908) 308ss. (a este respecto, es muy ilustrativa la tabla que presenta este autor en la p. 312). Según la interpretación de Ross (2001⁵) 259, “la asignación del número 2 a la línea y a la ciencia, del 3 a la superficie y a la opinión, del 4 al sólido y a la sensación, confirma la teoría, a la que hemos llegado desde otras bases, de que, hablando con rigor, Platón no identificó las Ideas con los números, sino que asignó números a las Ideas, es decir, clasificó las Ideas respectivas como monádicas, diádicas, triádicas, etc. Respecto a los principios generales en los que se basaba Platón para relacionar una Idea particular con un número particular, podría decirse que asignaba un número dado a una Idea dada si, y solo si, creía que la Idea contenía de algún modo tal número de elementos”. Por lo tanto, según Ross, no habría que tomar al pie de la letra la afirmación aristotélica de que las Ideas son números, pues se basaba más en inferencias propias que en afirmaciones de Platón (Ross [2001⁵] 256). Cf. Untersteiner (1963) 159-60.

οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων: Con ἀριθμοὶ se refiere Aristóteles a los Números ideales, y con στοιχεῖα al Uno y a las especies de lo Grande y lo Pequeño: Longitud, Anchura y Profundidad primeras.

d. SIMPLICIO, *Comentarios al Sobre el alma de Aristóteles*, 28.7-9 Hayduck, y

e. JUAN FILÓPONO, *Comentarios al Sobre el alma de Aristóteles*, 75.34-76.1 Hayduck:

Ambos textos son comentarios a la frase del *De anima*, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, contenida en el fragmento anterior. Los dos intentan aclarar a qué clase de escritos se refiere Aristóteles con περὶ φιλοσοφίας, y uno y otro ofrecen la misma respuesta: Aristóteles llama περὶ φιλοσοφίας a los apuntes que tomó de las lecciones de Platón que puso por título Περί τὰγαθοῦ, donde exponía la doctrina platónica y pitagórica sobre los seres y sus principios. Son coincidentes en gran medida y perfectamente complementarios, no solo en la identificación errónea de ambas obras, sino también en el contenido de la noticia y en el léxico empleado, lo que revela, como ha sido puesto de manifiesto (*vid.* p. e. Saffrey [1955] 11 n. 2, Untersteiner [1963] 162), que los dos proceden de una fuente común o que esas coincidencias responden a un ὅπος de escuela (o ambas cosas, añadiríamos nosotros), un ὅπος que, por cierto, debía ser tardío, pues Temistio, que es anterior a Simplicio y a Juan Filópono, no hace mención alguna a la identificación entre el diálogo *Sobre la filosofía* y el escrito *Sobre el bien* en su comentario a este mismo pasaje del *De anima* (Them. in *De an.* 11.18 Heinze). No nos aportan, por otro lado, ninguna información relevante acerca del *Sobre la filosofía*, salvo la constatación de que Simplicio y Filópono no conocían de primera mano ni esta obra ni *Sobre el bien*, de modo que esta y sus otras citas del diálogo (*vid.* p. e. *De phil.* fr. 19 [Simp.], 3a, 10a, 29d [Phlp.]) parecen haberse extraído de una fuente intermedia. ¿Quizá Alejandro de Afrodisias? Ese parece haber sido el caso al menos en lo que respecta a sus noticias *Sobre el bien* (junto a Porfirio, según Cherniss [1944] 119 n. 77), y cabe pensar que también en el caso del *Sobre la filosofía*. El propio Cherniss, en su larga disquisición sobre el particular, concluye: “We must conclude that Alexander probably knew the περὶ τὰγαθοῦ and the περὶ φιλοσοφίας and that none of the later commentators whose works are extant knew either of them at first hand, and further that the statements of Pseudo-Alexander and Syrianus concerning the variations of Platonistic theory show that they had no good source material for this aspect of Platonism”.

En todo caso, como ha mostrado Saffrey (1955) 22, lo que se exponía en el *Sobre la filosofía* respecto de la doctrina platónica de los principios era solo una parte de la lección recogida en *Sobre el bien*, seguramente referida de un modo más libre y conforme a las convenciones propia de un diálogo. El mismo Saffrey apunta también, aunque esto es solo una conjetura, que Platón mismo expusiera su propia doctrina como personaje del diálogo. Cf. también Berti (1997²) 274.

f. PSEUDO-ALEJANDRO, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, 777.16-21 Hayduck

El Ps.-Alejandro pretende aclarar la enigmática frase aristotélica de *Metafísica* XIII 9, 1085a 13-14, que reza: τὴν δὲ κατὰ τὸ ἐν ἀρχὴν ἄλλοι ἄλλως τιθέασιν τῶν τοιούτων. Según el Ps.-Alejandro (o mejor dicho, su fuente), los ἄλλοι son Platón y sus seguidores, a quienes atribuye, tomándola del *Sobre la filosofía* de Aristóteles, la misma opinión sobre los principios formales de las magnitudes geométricas que hemos visto en el pasaje del *De anima*: la de que los principios formales de dichas magnitudes son el Uno y los tres Números ideales primeros: la Díada, la Tríada y la Tétrada, Formas, respectivamente, de la línea, la superficie y el sólido (cf. *Metaph.* XIV 3, 1090b 20-24; respecto de la Díada como definición τῷ ὅγος] o Forma [εἶδος] de la línea, *vid.* VII 11, 1036b 13). El Ps.-Alejandro también añade otra opinión, que parece adscribir a otro grupo de platónicos, según la cual las Formas de esas magnitudes (no tanto las magnitudes mismas, *pace* Robin [1908] 293, a no ser que entendieran las magnitudes como Formas), entiendo que la Díada, la Tríada y la Tétrada, son participaciones del Uno. Se ha pensado que estos últimos podrían ser, atendiendo a *Metaph.* XIII 9, 1085a 31-33, Espeusipo y sus seguidores, aunque el paralelismo entre ambos pasajes no es tan estrecho como para afirmarlo categóricamente. Respecto a la primera opinión, la que más claramente se atribuye al *Sobre la filosofía*, Cherniss (1944) 120 n. 77 cree que no es de Platón, sino de Jenócrates: "What the commentator attributes to Plato is not the theory of different species of "the great and small" used as the material of lines, planes, and solids but the theory of 2, 3, and 4 as different *formal* elements for these classes. Now this theory Aristotle assigns to Xenocrates in *Metaphysics* 1090 B 21-24". Sin embargo, Aristóteles en este pasaje no es tan explícito como Cherniss afirma y, de hecho, como muestra Ross (2001⁵) 248-250, puede defenderse la paternidad platónica de la doctrina. En todo caso, es claro que el Ps.-Alejandro (como Siriano, *in Metaph.* 154.9-13, un pasaje paralelo a este), no conoce de primera mano el diálogo, sino que toma su información de una fuente que muy bien ha podido haber resumido.

δι' ὃ καὶ ἐνταῦθα βραχέως καὶ συντόμως τὴν τούτων ἐξέθετο διάνοιαν: esta frase tiene también su paralelo en Siriano, *in Metaph.* 154.14 οὐτε διηρθρωμένως παραδέδοται, de la que podía ser un reflejo (Saffrey [1955] 19, Untersteiner [1963] 164).

A modo de resumen, cabe afirmar, como ya apuntó Saffrey (1955) 22, que los textos que constituyen este fr. 11 conforman un todo coherente acerca de la

doctrina platónica de los principios. El pasaje del Ps.-Alejandro es complementario con el de Alejandro de Afrodisias y el de Aristóteles (*supra*, frs. 11b y c), y todos ellos constituyen un único conjunto doctrinal. Esto lo ha expresado muy bien Berti (1997²) 273-274, cuyas palabras a este respecto merecen citarse por extenso: “Dopo che nel passo precedente (i. e. el de Alejandro de Afrodisias) era stata attribuita al Περί φιλοσοφίας l’esposizione del principio materiale delle grandezze geometriche, qui (i. e. en el texto del Ps.-Alejandro) si attribuisce al dialogo anche l’esposizione del loro principio formale, quello che compie la funzione dell’Uno. Tra i vari modi, seguiti nell’Accademia, di intendere la funzione di quest’ultimo, il Περί φιλοσοφίας riportava quello di Platone, secondo cui il principio formale delle grandezze geometriche sono i primi tre numeri ideali. È verosimile che, secondo questa teoría, ciascuno di questi numeri determinasse il grande-piccolo nelle sue diverse specie, rispettivamente il lungo-corto, il largo-stretto, ecc., citate nel passo precedente, e insieme determinasse la quantità di queste ultime, dando origine a una certa línea, un certo piano, un certo solido. In questo modo, attraverso l’azione dei tre primi numeri ideali, a loro volta derivanti dall’azione dell’ Uno sul grande-piccolo, e delle tre specie del grande-piccolo, a loro volta derivanti dall’azione dei tre numeri ideali sul grande-piccolo, le grandezze geometriche venivano ricondotte a due princípi di tutte le cose, l’Uno e il grande-piccolo. È così documentata come appartenente al Περί φιλοσοφίας l’esposizione del modo in cui Platone riduceva un particolare genere di enti ai due princípi della sua famosa dottrina: verosimilmente l’intera dottrina platonica dei princípi, a noi nota principalmente attraverso l’esposizione che ne diede Aristotele nel Περί τὰ γαθοῦ, doveva trovare posto nel dialogo. La presenza di questa tematica nel Περί φιλοσοφίας è d’altronde attestata dallo stesso Aristotele nel famoso passo del *De anima* (...) Evidentemente la dottrina attribuita in questo passo al Περί φιλοσοφίας, almeno per l’identificazione dei primi tre numeri ideali, ossia il due, il tre e il quattro, rispettivamente con la lunghezza, la larghezza e la profondità ideali, di cui quelli sono princípi, presuppone quanto è detto nei due passi precedenti, sì da costituire un unico complesso dottrinale”.

LIBRO III

En el último libro de la obra, Aristóteles exponía su propia doctrina sobre el objeto de la filosofía, entendida fundamentalmente como sabiduría: lo divino.

El único fragmento que se refiere explícitamente al libro III (aparte del test. 1), el fr. 32, así lo atestigua, y ello, por otra parte, justifica la atribución a dicho libro de todos los fragmentos del diálogo relativos al problema de lo divino, como señala Berti (1997²) 279. El carácter general del libro y su lugar dentro de la historia de la teología helenística, queda claramente resumido en las siguientes palabras de Jaeger (1946) 162: “En lo esencial adoptaba Aristóteles la teología astral de los últimos días de Platón. Tal le parecía ser el obligado punto de partida de la metafísica ahora que había sufrido un colapso la teoría de las Formas. Platón pensaba que tras el mundo del mito sideral de los últimos años yacía el mundo suprasensible de las Ideas, del que eran copia los cielos visibles. Aristóteles, empero, se ocupaba exclusivamente con el lado cosmológico de aquel mundo dual (...) De esta suerte vino a ser Aristóteles el verdadero fundador de la religión cósmica de los filósofos helenísticos, quienes, emancipados de las creencias populares, buscaban los objetos de su culto exclusivamente en los cuerpos celestes”.

Fragmento 12

a. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, 9.20-23:

Este fragmento nos revela que Aristóteles se planteaba en el diálogo la cuestión sobre el origen de la noción que los hombres tienen de los dioses. Y, además, que reconocía dos principios de conocimiento de lo divino: primero, las circunstancias en que se encuentra el alma causadas por determinados estados psicológicos especiales, como el de la inspiración divina o el de poder adivinar el futuro, que tienen lugar durante el sueño o en el momento de la muerte, que es cuando el alma, vuelta sobre sí misma, “recobra su propia naturaleza”. De esas circunstancias, dice Aristóteles, surgió la sospecha de la existencia de lo divino, que tendría que ser en sí mismo semejante al alma y el de mayor conocimiento de todos los seres. El mecanismo por el cual se pasa de un determinado estado psicológico a la conciencia de la existencia de un ser superior, no se explica. Sin embargo, podemos suponer que dicha conciencia surgiría a raíz del convencimiento de que el estado de inspiración y la capacidad adivinatoria que se producen en los momentos en los que el alma es más independiente del cuerpo, son inducidos por un ser externo de naturaleza anímica (i. e. incorpóreo) y dotado del máximo conocimiento, ya que se asume que no proceden del alma misma. Esta suposición es avalada por un pasaje paralelo de la *Ética Eudemia*, VIII 2, 1248a 22-48b 3, en el que Aristóteles afirma que es lo divino el principio que causa y explica las experiencias adivinatorias

del alma, que son más intensas cuando la razón (λόγος) no actúa, “pues el principio <divino> parece predominar más cuando se ha separado la razón”. Berti (1997²) 281, en cambio, rechaza esta interpretación, diciendo que la existencia del dios no resulta demostrada por la necesidad de atribuir una causa a la inspiración recibida del alma, sino por la necesidad de admitir un elemento de naturaleza afín al alma, capaz de conocer, como esta cuando está separada del cuerpo, todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Sin embargo, cabe preguntarse de dónde surge esta necesidad, pues no se ve que de la experiencia de la adivinación durante el sueño o en estados próximos a la muerte resulte la necesidad de admitir un ser externo de naturaleza afín al alma, a no ser que se atribuya a ese ser externo algún papel en dichas experiencias del alma.

El segundo principio de conocimiento de lo divino que reconocía Aristóteles es el de los fenómenos celestes. El movimiento regular y perfectamente ordenado del Sol y de los astros llevó a pensar en un ser divino como artífice o causa de ese movimiento y de ese orden, ya que estos no podían ser espontáneos (ἐκ ταῦτομάτου, *vid.* fr. 13 *infra*). Este razonamiento, que es “de abajo a arriba” (cf. *De phil.* fr. 16 *infra*), es decir, que sigue una lógica de inducción de la causa a partir del efecto, era desarrollado con cierta extensión, como ponen de manifiesto los fragmentos siguientes.

El punto de partida de esta cuestión sobre el origen de la idea de los dioses está en las *Leyes* de Platón, donde se señalan dos fuentes muy similares de la creencia en la existencia de los dioses: primero, lo que hay de más antiguo y divino en el alma, y segundo, el movimiento y orden de los astros (XII 966d-e). Además, Platón (*Ti.* 71e) admite también la existencia del poder de adivinación en sueños o en estados de “inspiración” o “frenesí” (ἐνθουσιασμός)²¹⁷. Aristóteles, pues, refleja una doctrina platónica, que, en lo que concierne al poder adivinatorio de los sueños, era asumida también en el *Eudemo*, fr. 1a Ross (cf. Berti [1997²] 353)²¹⁸. Parece que explicaba con más detalle lo que Platón solo apuntaba, basándose en opiniones comunes. Ahora bien, no está claro que de ello se pueda deducir que Aristóteles comparta aquí la doctrina del alma de Platón, como afirma Jaeger (1946) 189, ya que Aristóteles

²¹⁷ Tanto Platón como Aristóteles entienden los ἐνθουσιασμοί como estados de frenesí o de intensa emotividad que afectan al alma por acción externa, normalmente, de un dios, aunque también de causas naturales, como la música. En *Pol.* VIII 5, 1340a 11, Aristóteles define el ἐνθουσιασμός como τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἥθους πάθος.

²¹⁸ Gigon (1960b) 28, incluso, cree que la primera parte del pasaje de Sexto, que es en la que se habla de los sueños proféticos, podría haberse tratado también en el *Eudemo*.

bien pudo exponer esa concepción de la adivinación e inspiración del alma como opinión popular o general, sin que necesariamente la compartiera (cf. Berti [1997²] 280-281).

Tampoco creo que pueda dilucidarse, por otro lado, si lo que Aristóteles describe es el origen psíquico de la idea de dios, es decir, cuál es el proceso mental en virtud del cual adquirimos en el alma la noción de lo divino, o el origen histórico de dicha idea, es decir, cuál es su génesis en la historia del género humano. La primera posibilidad es postulada por Jaeger (1946) 185s.; la segunda, por Wilamowitz (1959³) II 278 n. 2. Estos dos principios de conocimiento de la existencia de dios fueron adoptados posteriormente por los estoicos: *vid. p. e. Cic. ND 2.5.13, 15, Tusc. 1.28.68, 70. Cf. Jaeger (1946) 189-190, Bignone (2007) 211-212.*

τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων: lo que hemos traducido por “circunstancias” (συμβάνοντα) debe entenderse como procesos psíquicos internos al alma, inducidos por un poder divino. Wilamowitz (1959³) II 278 n. 2, de forma expresiva, los entiende como “Ahnungen der Seele im Traume und ihr mantisches Hellsehen”.

ἐννοίαν θεῶν: se suele señalar que esta expresión no es aristotélica, sino estoica (*vid. p. e. SVF II 1009*), aunque hay un antecedente en Platón, *Timeo*, 59d, y que Aristóteles prefiere el término ὑπόληψις, como en *Cael. I 3*, 270b 5-6 πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν. *Vid. Untersteiner (1963) 167.* Sin embargo, un simple vistazo a los usos que hace Aristóteles del término revela que Aristóteles lo emplea con el mismo sentido en *EN X 7*, 1177a 15: ἐννοίαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων (pasaje no incluido en Bonitz [1870] 252b).

τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν: posiblemente se esté queriendo decir que el alma, liberándose de la acción del cuerpo con el sueño, recupera aquella naturaleza suya propia que es la que propiamente puede prever el futuro, la divina, que es la misma que la del dios, que es *mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno* (fr. 27d). Véase también más adelante la referencia a lo divino como τὸ καθ' ἑαυτὸ εἰκὸς τῇ ψυχῇ.

προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα: la idea de la especial capacidad predictiva del alma en los sueños se remonta al menos hasta Píndaro, fr. 131b Sn.-Maeh, quien la vincula a la procedencia divina del alma. Cf. también A. *Eum.* 104-105. No obstante, en el tratado *Sobre la adivinación a través del sueño*, 462b 12-464b 16, Aristóteles defiende otra doctrina, pues aduce causas

naturales para este tipo de sueño, poniendo en cuestión que se trate verdaderamente de sueños “proféticos” o que tengan origen divino, cuando más parecen signos de estados corporales, causas de acontecimientos que son provocados por haberlos soñado, o coincidencias con sucesos que se cumplen tras soñarlos. Eso no quiere decir necesariamente que Aristóteles defendiera en el diálogo un punto de vista platónico respecto de la existencia de sueños premonitorios, que después abandonaría en sus tratados posteriores, pues, como ya hemos apuntado, no hay por qué suponer que Aristóteles se identificaba con esta doctrina en el diálogo, como pretende Jaeger. Es posible que Aristóteles se limitara a exponer hipótesis anteriores sobre el origen de la noción de los dioses fundadas en pasajes homéricos, sin que mediara una especial adhesión personal. En este sentido, Gomperz *ap.* Untersteiner (1963) 167 y Berti (1997²) 281.

τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων: El paralelismo entre el sueño y la muerte aparece también, por ejemplo, en Jenofonte (*Cyr.* 8.7.21), que señala que el sueño es el estado que más aproxima al hombre a la muerte, y en el que el alma se muestra más divina y capaz de predecir el futuro, debido a que es cuando se halla más libre. Parece que Aristóteles admite aquí la posibilidad de que el alma se separe del cuerpo, manteniendo ciertas funciones psíquicas. No está claro, sin embargo, que de esta posibilidad sea lícito deducir la inmortalidad del alma individual, tal como hicieron, entre otros, Jaeger (1946) 189, y Bignone (2007) 235, basándose este último en los frr. 19 y 28. Untersteiner (1969) 169 lo niega, ya que a la vista del fr. 28, en el diálogo se defendería solo la inmortalidad de la descendencia. Otra cuestión es la de si la asunción de la separabilidad del alma del cuerpo supone una postura incompatible con la doctrina posterior del *De anima*. Berti, que niega que exista una contraposición entre la opinión sostenida por Aristóteles en sus primeras obras y sus tratados más tardíos, rechaza esa incompatibilidad, que solo se daría, afirma, si el alma separable del cuerpo se entendiera como una entidad con la totalidad de sus funciones, incluidas las no racionales. Sin embargo, Aristóteles solo atribuiría al alma en el estado de relativa separación del cuerpo las funciones cognoscitivas (Berti [1997²] 354).

ἐκ τούτων οὖν, φησὶν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεῖον: Recurso al argumento del *consensus gentium*, como en Arist. *Cael.* II 1, 284b 2-3 y en el *Eudemo*, fr. 3 Ross. Cf. también Cic. *Tusc.* 1.13.30. Sobre ello, *vid.* Untersteiner (1963) 169. Aristóteles parece dar por supuesto que las circunstancias anímicas que dan lugar a la idea de los dioses son comunes a todos los hombres, no

propias solo de determinadas personas que sufren experiencias excepcionales, por lo que la noción de los dioses es universal.

b. CICERÓN, *Sobre la adivinación*, 1.30.63:

La justificación para la inclusión de este pasaje de Cicerón estriba en que se cree, al compararlo con el fr. 12a, que refleja la doctrina aristotélica sobre la capacidad clarividente y adivinatoria del alma presente en el *Sobre la filosofía*, tal como era recogida en el tratado *Sobre la adivinación* (Περὶ μαντικῆς) de Posidonio, del que la tomaría Cicerón. Vid. Jaeger (1946) 189 n. 79, Untersteiner (1963) 166.

iacet enim corpus dormientis ut mortui: La asimilación del sueño con la muerte es una práctica muy común, atestiguada desde Homero, *Il.* 14.231, *Od.* 13.79-80. Cf. también Pl. *Apol.* 40d, Cic. *Tusc.* 1.38.92.

ex quo et illud est Calani: En *Div.* 1.23.47, Cicerón cuenta, como ejemplo de capacidad adivinatoria, el caso del indio Cálano, quien, al enfermar de muerte, quiso ser quemado aún vivo en la pira; en ese momento, al ser preguntado por Alejandro Magno si deseaba algo antes de morir, él contestó que muy pronto le volvería a ver, y, efectivamente, Alejandro murió pocos días después. Como señala Reinhardt *ap.* Untersteiner (1963) 171, el ejemplo de Cálamo no puede proceder de Aristóteles, sino que tiene que deberse a Cicerón mismo o a su fuente.

Fragmento 13

Algunos autores, como Mutschmann (1914) y Van den Bruwaene (1978) 120, ponen en duda la procedencia aristotélica de este pasaje y piensan más bien en Posidonio como fuente. Esas dudas son compartidas también por Chroust (1974c) 214-218, quien niega que pueda determinarse con claridad que realmente procede de Aristóteles, aunque en (1973a) 141 reconocía el *Sobre la filosofía* como fuente de Sexto, si bien por intermediación de Περὶ μαντικῆς de Posidonio.

Sin embargo, los evidentes paralelismos con el fr. 12a, incluso lingüísticos (como p. e. la referencia al τὴν εὐτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν como evidencia de la existencia de un artífice divino en 12a, que corresponde exactamente al εὐτακτον τῶν οὐρανίων κίνησιν del fr. 13, con la diferencia de que a dicho artífice se le llama αἷτιον en 12a y δημιουργός en 13, términos ambos que bien pueden deberse a Aristóteles), dejan traslucir una

misma fuente, si bien es probable que Sexto no accediera directamente al *Sobre la filosofía*, y que el autor del que toma la noticia fuera estoico, quizá Posidonio.

El fr. 13, que completa la escueta noticia del anterior fragmento respecto del orden en el movimiento de los astros como origen de la noción de lo divino, bien puede reflejar el argumento dialéctico que desarrollaba Aristóteles en el diálogo²¹⁹, en el que tomaba también como fuente de autoridad a Homero. Dicho argumento es simple: dado que es implausible que el bello orden que reina en el mundo sea espontáneo (obsérvese que no se dice que sea imposible, sino que hace sospechar o conjeturar que no es así), surgió en los primeros que observaron el cielo (cf. los οἱ πρῶτοι φιλοσοφησάντων de *Metaph.* I 2, 982b 11-12, quienes se sintieron perplejos περὶ τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα) la sospecha de que este era debido a un artífice superior e incorruptible (ya que la causa siempre es superior a lo causado), del mismo modo que un ejército bien ordenado o una nave bien conducida revela un responsable de dicho orden o dirección, y así llegaron a la noción de dios. Es notorio el paralelismo con el cap. 2 del libro I de la *Metafísica*, en el que a los que primero filosofaron, que son lo que primero se fijaron en la realidad por ella misma, por el afán de conocerla, sin ánimo utilitario, hedonístico o lucrativo, se atribuye el cultivo de la sabiduría, entendida como ciencia de lo divino en tanto que causa y principio. También se ha señalado la correspondencia con *Metaph.* XII 10, 1075a 11-15, donde se acude también al ejemplo del orden en un ejército como causado por un artífice externo, que es el general²²⁰. La *Metafísica* no explica la génesis de la noción de lo divino en el hombre, pero proporciona el contexto en el que encaja la argumentación del fragmento y pone de manifiesto el origen aristotélico de este.

ἔνιοι: como apunta Untersteiner (1963) 171, el uso del plural para referirse al pensamiento de una sola persona no es extraño ni para Aristóteles ni en general.

ἀπαράβατον: como también señala Untersteiner (1963) 172, este término no es aristotélico, sino estoico, el cual es empleado para referirse a la cadena causal que constituye el destino ποιεῖσθαι εἰσὶν αἰτίων

²¹⁹ Que está en la base, como señala Berti (1997²) 282, del llamado posteriormente argumento teleológico de la existencia de dios, o, también, en términos más modernos, argumento del diseño inteligente. Así lo llama, p. e. Bywater (1877) 82: “argument from design”.

²²⁰ Esta correspondencia es la que ha llevado a la mayoría de los autores que defienden la procedencia aristotélica del pasaje de Sexto a esa conclusión: *vid.* al respecto, p. e. Heitz (1869) 36, Bywater (1877) 75-76, Untersteiner (1963) 171-172, Berti (1997²) 283.

ἀπαράβατος (SVF II 918, 1000). Este es un indicio del carácter estoico de la fuente directa de Sexto.

ταῖς τῶν θεῶν ἐπινοίαις: A diferencia de ἔννοια, el término ἐπινοία no está atestiguado en Aristóteles. Aparece una vez en el apócrifo *De mundo*, 399b 17, aplicado a λέχνη en el sentido de “invención”. El uso del plural, ἐπινοίαις, no parece referirse a diferentes concepciones de lo divino, sino a la pluralidad de concepciones de dios, entendido de una misma manera: como artífice del orden cósmico.

τὸν δημιουργόν: en su sentido filosófico de artífice del universo o de partes de ἐλδημιουργός parece remontar a Filolao, 44 A 17, y, después, lo encontramos en Platón, p. e. R. 530a, *Sph.* 265c, *Ti.* 29a, 41a. En el fragmento se le presenta como causa del orden de los cuerpos celestes, en tanto que este no puede producirse espontáneamente (ἐκ ταῦτομάτου), lo que quiere decir, si ἐκ ταῦτομάτου lo entendemos en sentido aristotélico (*vid. Ph.* II caps. 4-6)²²¹, que no puede surgir por una causa accidental ajena a su fin natural. Esto es, el orden implica una finalidad o propósito, estar dispuesto conforme a un fin propio, de modo que el dios demiurgo, como artífice de ese orden, aparece como causa del fin al que este orden obedece. Ahora bien, este dios que es causa puede entenderse como causa eficiente, como podría indicar el paralelo con el general de un ejército bien ordenado (*Metaph.* XII 10, 1075a 14-15) o con el demiurgo platónico (cf. *Ti.* 28a-29a), o como causa final del orden cósmico, como el dios del libro XII de la *Metafísica*. En el primer caso, se concebiría como aquel del que procede el propósito o finalidad conforme al cual está ordenado el universo. En el segundo, como esa misma finalidad, en tanto que él mismo sería aquello para lo cual el universo se mueve. No podemos determinar de modo concluyente si en el diálogo Aristóteles concibe al dios de una u otra manera, pero sí podemos decir que su concepción es compatible (no podemos asegurar que idéntica, como sostiene Untersteiner [1963] 173-175, en una dudosa exégesis que interpreta el dios desde la *Metafísica* y, a partir de ahí, toma como premisa la identificación del dios con el orden [τάξις] y con la naturaleza [φύσις]) con la del libro XII de la *Metafísica*, y que, además, no tiene por qué ser excluyente, en cuyo caso podríamos decir que lo puede entender, frente a Platón, de ambas formas: como causa eficiente y como causa final. Una doble función causal del dios que puede verse también p. e. en Ps.-Arist. *Mu.* 399a 12-13: Μία δὲ ἐκ

²²¹ Cicerón parece traducir este concepto cuando en *ND* 2.5.15, exponiendo el mismo argumento aristotélico tomándolo de Cleantes, dice que la visión del movimiento regular de los astros y de su distinción, utilidad, belleza y orden, indica que estos no son fortuitos (*non esse ea fortuita*).

πάντων ἄρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει.

Fragmento 14

Este fragmento contiene la traducción latina de una cita que se ha considerado como proveniente del diálogo. Esa cita, no obstante, no procedería de una lectura directa, sino que Cicerón la habría tomado *de τῶν ἰθιῶν* de Posidonio, quien, quizá, dependería de Cleantes (por Cic. *ND* 2.5.15) (así lo creen p. e. Bywater [1877] 76-77, 84, Untersteiner [1963] 175, Chroust [1973a] 365 n. 44). Bos (1991) 301-310 cree que el pasaje pudo pertenecer al diálogo *Eudemo*, debido a que en este se desarrolla también el motivo del “cambio de perspectiva”, es decir, el abandono de una visión limitada de la realidad, condicionada por la ligazón a un cuerpo corruptible que se concibe como una prisión de la que liberarse para alcanzar el conocimiento de la verdadera realidad inteligible, un motivo que simbolizaría Aristóteles con la salida de los habitantes subterráneos a la superficie y el descubrimiento de los seres celestes divinos y el dios que está más allá de ellos. Sin embargo, esta afinidad temática lo único que podría demostrar es una misma concepción antropológica y teológica, pero no que en el *Eudemo* se desarrollara una doctrina teológica en la que pudiera encajar el pasaje citado por Cicerón.

El pasaje parece revelarnos que la cuestión del origen de la noción de los dioses incluía la de cómo se llegó a la convicción de su existencia. Que el mismo argumento servía para mostrar ambas cosas es confirmado por el fr. 15. Seguramente, como a menudo se ha señalado (p. e., Bywater [1877] 83, Walzer [1934] 77, Jaeger [1946] 190, Pease [1958] 784), Aristóteles tuviera en mente, al redactar el original de este fragmento, el comienzo del libro séptimo de la *República* de Platón (514a-517a) donde se relata el mito de la caverna²²², si bien adaptando la alegoría a su propio propósito, que no es el de mostrar la existencia de las Formas y, por ascensión, la Forma de Bien, sino la de los dioses responsables de los fenómenos meteorológicos y astronómicos y, en última instancia, podríamos decir, del dios primero. Hay, en cambio, quien, como Bos (1991) 299-300, afirma que la argumentación del fragmento ciceroniano no trata de demostrar que los dioses existen, sino que los seres celestes, i. e. el Sol, la Luna y los planetas, son dioses, esto es, que se trata de una argumentación a favor de la divinidad de los seres celestes. Su razonamiento es el siguiente: los que viven en las cavernas subterráneas no tienen conciencia de la naturaleza,

²²² Sobre el motivo de la caverna en otras fuentes, vid. Untersteiner (1963) 177, con bibliografía.

sino solo de los productos de la τέχνη; cuando salen a la superficie, se dan cuenta de que los seres naturales pertenecen a un ámbito completamente diverso al que están acostumbrados, pues estos son eternos, mientras que los productos del arte son perecederos, ya que son obra de un ser humano; por lo demás, se percatan de que los fenómenos celestes son causados por una actividad racional que obra teleológicamente, y como la causa de ellos no puede ser un ser humano, porque son fenómenos eternos, estos tienen que ser producto de los dioses y, por tanto, los seres celestes deben ser dioses. Esta conclusión se basa asimismo en la consideración de que el antecedente de *quae* en la frase *quae cum viderent*, son los seres celestes, mientras que el referente de *haec* en la locución *haec tanta opera deorum* son los fenómenos naturales del mundo, producto de la acción de los seres celestes. Estoy de acuerdo con la mayor parte del razonamiento de Bos, pero no con su conclusión. Es cierto que los habitantes subterráneos que salen a la superficie y contemplan el orden de la naturaleza y el movimiento de los astros deducen que este tiene que deberse a un artífice no humano y, por tanto, divino, pero ¿por qué habrían de concluir de ello que los seres celestes son dioses? Esto no se deduce ni del contexto del fragmento ni de lo que dice. Si ponemos en relación el argumento del fragmento con este mismo transmitido por otras fuentes, como Sexto Empírico (fr. 13) y Filón de Alejandría (frr. 15 y 16), vemos que su conclusión no es que los seres celestes son dioses, sino que debe existir un artífice o causa del orden cósmico de carácter divino. Además, es arbitrario afirmar que el antecedente de *quae* son solo los seres celestes y no también los fenómenos que ellos protagonizan, ¿o es que no pueden ser ambas cosas objeto de *viderent*? Asimismo, el verbo *esse* está usado aquí en sentido existencial, no copulativo: se dice solo *esse deos* no *esse deos haec* o *ea*. A eso hay que añadir que resulta muy extraño que *haec* tenga un referente distinto que *quae*. Afirmarlo va en contra de la lógica de la frase. Puede decirse, en cambio, que su referente solo coincide en parte: el de *quae* es tanto los seres celestes como sus acciones bellamente ordenadas, mientras que el de *haec* son solo estas últimas. Con todo ello no pretendo mostrar que Aristóteles no creyera o no afirmara en el diálogo que los seres celestes son dioses, lo que digo es que no es lo que pretende demostrar el argumento transmitido por Cicerón.

Se ha visto también en este fragmento un intento de Aristóteles por explicar el origen de la religión como una forma inicial de la filosofía (*vid.* p. e. Bywater [1877] 78, Untersteiner [1963] 178). Según Jaeger (1946) 191, Aristóteles aquí “ve el mundo real con los ojos de Platón”, ofreciéndonos, en lugar de las

Formas, “la contemplación de las maravillosas formas y ordenaciones del mundo, una contemplación que, intensificada hasta que se vuelve religión, nos lleva a la intuición del divino director de todo ello”. Es decir, la prueba aristotélica forma parte del esfuerzo de asignar a la teología un puesto central en la filosofía, y eso pasaba por convertir lo divino en objeto de especulación y alcanzar su conocimiento a través de la contemplación del orden cósmico: “La teología solo fue posible para los griegos cuando el descubrimiento de leyes de los movimientos celestes condujo a la hipótesis de las almas de los astros, y cuando un sólido conocimiento de los ‘dioses visibles’ trajo a distancia franqueable la posibilidad de una teología exacta y astronómica basada en la experiencia” (p. 192). Es muy probable que Aristóteles, con su explicación del proceso que lleva a la consciencia de lo divino y a la creencia en la divinidad de las entidades primeras (que primero tomó forma y se transmitió en forma de mito, conservándose como reliquias del pasado en las distintas catástrofes de la humanidad, cf. *Metaph.* XII 8, 1074a 36-74 b 14), pretendiera exponer las condiciones sobre las que se funda la teología como ciencia de las entidades divinas y, en último término, de dios como entidad primera. Como ha puesto de manifiesto Aubenque (2008) 260, Aristóteles parece reducir la separación platónica entre los mundos sensible e inteligible a una simple oposición intramundana entre el cielo visible, que ya no es reflejo de un universo inteligible, sino que es él mismo el inteligible, eterno y divino (*vid.* p. e. frr. 30a, 37), y el mundo sensible y corruptible. Así, “la existencia —testimoniada por la simple observación astronómica— de seres que, por su movimiento regular y aparentemente eterno, son considerados como seres divinos, según una venerable tradición, permitía atribuir un objeto no quimérico a una sabiduría a la que no atañe ocuparse de lo que nace y perece (*EN* VI 13, 1143b 20)” (Aubenque [2008] 260-261). Es decir, la preocupación de Aristóteles en el diálogo por determinar el origen de la concepción de lo divino pudo responder a la necesidad de determinar el objeto propio de la verdadera filosofía, una ciencia que no puede ocuparse de lo mutable y corruptible, sino de lo eterno e inmutable, que es lo divino. No podemos compartir, sin embargo, la opinión de Aubenque (2008) 292 de que Cicerón no refleja el verdadero sentido del argumento aristotélico, ya que Aristóteles no pretendía en realidad probar la existencia de dios por el orden del universo, sino solo exponer una analogía, la de que “el asombro que debe inspirar al hombre normal la contemplación del Cielo es análogo al que debería apoderarse de un troglodita al descubrir bruscamente la luz del día”. Primero, porque desvirtúa el sentido del pasaje. En

él no se habla en absoluto de asombro, sino más bien de una concepción o creencia. Los términos de la analogía no son el cielo frente al mundo sublunar y el universo real frente al ficticio del troglodita. No se trata de simbolizar mediante esa analogía la contraposición entre el mundo celeste y el mundo sublunar, sino que la analogía es más bien entre los seres artificiales y los seres naturales (cf. frr. 15 y 20). Lo que se pretende mostrar es que la disposición, el orden y la belleza de los seres naturales induce a pensar en un artífice de ellos, como demuestra que hasta aquellos que no tienen un conocimiento previo de ellos pero sí están acostumbrados a los productos de su artificio, lleguen a esa conclusión.

El argumento utilizado por Aristóteles es el mismo argumento teleológico que en el fr. 13: la deducción de la existencia de lo divino a partir de la constatación del diseño ordenado conforme a un fin del universo, en tanto que este no puede deberse al azar o a la casualidad, sino a la acción u obra de una causa inteligente. Ahora bien, Cicerón es ambiguo respecto a la identidad de lo divino. Lo único que hace es nombrarlos en plural y atribuirles los fenómenos astronómicos y atmosféricos del mundo, en tanto que obra (*opera*) suya²²³. Por lo tanto, los dioses de los que proclama la existencia pueden ser tanto los astros mismos (incluyendo incluso el universo como tal, como en los frr. 21, 31a y 37), como las divinidades responsables del movimiento de los astros (mencionadas en *Metaph.* XII 8, 1073a 26-1073b 3), o como la entidad primera inmóvil a la que remite en última instancia el orden cósmico, del que puede considerarse su artífice (cf. frr. 13, 15-16 y 37), como causa eficiente (en tanto que principio del movimiento) y como causa final (en tanto que mueve como lo más deseable e inteligible, como en *Metaph.* XII 7, 1072a 19-1072b 4). A esta última posibilidad apunta un argumento muy similar expuesto por Cicerón en *Tusc.* 1.28.68, 70, en el que el dios cuya existencia se deduce de las maravillas del mundo es un regidor (*is praesit*), que para Platón, dice Cicerón, es un artífice (*effector*), pero para Aristóteles es un gobernador u ordenador (*moderator*) de lo que ha existido siempre. En este caso, Cicerón parece aludir al cap. 1 del libro II del *De caelo*, pero puede estar reflejando también la postura de Aristóteles en el diálogo: la de que el dios al que apunta y al que se debe el orden del mundo no es un hacedor de lo que antes no existía, sino la causa del orden de lo que ya existe, siendo tanto principio del que emerge dicho orden como fin al que este

²²³ Es posible que Cicerón, con *opera*, esté traduciendo el término ἔργα, aunque no en el sentido de “obras” o “productos”, sino en el de “efectos” o “manifestaciones”, como señala Reiche ap. Untersteiner (1963) 181.

tiende. Otros autores, en cambio, entienden el dios del que habla aquí Aristóteles solo en sentido platónico, asimilable al demiurgo del *Timeo* (vid. p. e. De Vogel [1953] 31-32). En todo caso, esta ambigüedad, confirmada por el fr. 32, el único que remite explícitamente al libro III del *Sobre la filosofía*, parece evidenciar que Aristóteles defendía en el diálogo una doble teología, según la cual reconocía como divinos tanto al universo en su conjunto, el cielo y los astros, como a un dios separado de carácter incorpóreo, inteligible e intelectivo y responsable último del orden cósmico, al cual los primeros estarían subordinados. Esta teología supone también, como ha sido observado, una revalorización del mundo sensible, al que se considerará ingenerado, incorruptible y eterno, frente a la teoría platónica del mundo sensible como generado (cf. Bos [1991] 309-310).

qui sub terra semper habitavissent: esta imagen de los habitantes subterráneos ha sido puesta en relación por Schuhl (ap. Untersteiner [1963] 77) con una expedición a una enorme mina abandonada ordenada por Filipo de Macedonia en busca de riquezas, cuyos ríos inmensos y grandes masas de agua estancada infundieron terror en quienes bajaron allí (Sen. QN 5.15, cf. D. S. 16.8). Según Schuhl, este suceso pudo ser conocido por Aristóteles y servirle de inspiración para los hombres que habitan bajo tierra. Si esto fuera así, podía servir para situar cronológicamente el diálogo entre los años 342 y 336, cuando Aristóteles residía ya en Macedonia. Sin embargo, las concomitancias son demasiado débiles para aceptar esta hipótesis. En el relato de Séneca, no se habla en absoluto de habitantes subterráneos, sino solo de obreros que bajan con antorchas a la mina para buscar oro, encontrando no amplias y bien dispuestas moradas, sino bóvedas cavernosas y aguas intimidatorias. Además, la propia intención del relato es completamente distinta, pues Séneca lo trae a colación para denunciar la avaricia de los hombres de antaño, nada que ver con lo divino.

Fragmentos 15 y 16

Ambos fragmentos deben su inclusión a la coincidencia de su contenido con el fr. 14, y, en concreto, al uso del mismo argumento sobre el origen de la noción de lo divino, que permite deducir que su fuente última es también el *Sobre la filosofía*. Es también un lugar común desde Bywater (1877) 84 aceptar que la paráfrasis filoniana de las palabras de Aristóteles revelan que Filón no conocía el *Sobre la filosofía* de primera mano, y que la uniformidad con que suele

presentarse el argumentario aristotélico en este punto en varios autores parece revelar una fuente común, que pudo ser el περὶ θεῶν de Posidonio.

Como hemos dicho, Filón reproduce el mismo argumento sobre el origen de la idea de lo divino, utilizado igualmente como prueba de su existencia. Sin embargo, se omiten algunos detalles, como el motivo de la vida subterránea que precede a la visión del orden de los astros, y se muestra una mayor insistencia en el carácter demiúrgico de la divinidad y una tendencia a adaptar la doctrina aristotélica a la concepción creacionista de Filón (Berti [1997²] 285). Se ha pensado que Aristóteles reproduce en estos fragmentos el pensamiento de Platón en el *Timeo*, pues la conclusión del argumento sería que el mundo ha sido creado por obra del arte divina de un demiurgo y que, en virtud de ese mismo arte, que es perfecto, sería un mundo imperecedero, del mismo modo que en el *Timeo* la perennidad del mundo viene garantizada por el perfecto ensamblaje por parte del demiurgo de sus partes constitutivas (los cuatro elementos) en una unidad perfecta, libre de vejez y enfermedad (*Ti.* 32c-33a; cf. también 41a, 69c, 77a-c). Esta doctrina se contrapondría con la del propio Aristóteles, reproducida por Cicerón en el fr. 14, quien coincidiría con Platón en que el orden del mundo prueba que está regido por un dios, pero disentiría en que aquel sea creado por este, ya que Aristóteles defendía la eternidad del mundo, según la cual este carece de principio y de fin (*vid.* fr. 17, 19-24). La diferencia con Platón se reflejaría sobre todo en 1) la condena del concepto de creación y, por ende, del demiurgo, y 2) la acentuación de lo divino, en el sentido de una teología astral (*vid.* Untersteiner [1963] 181). Esto ha llevado a pensar que los fr. 15 y 16 están extraídos de una parte del diálogo donde un interlocutor exponía la doctrina platónica (quizá el mismo Platón), que después sería rebatida por Aristóteles (aunque este sí admitiría de Platón el carácter divino del perfecto orden del mundo): *vid.* Bignone (2007) 849, Untersteiner (1963) 182-183.

Sin embargo, no creo que los fr. 15 y 16 reflejen la postura platónica en el diálogo y no la aristotélica (estamos de acuerdo en ello con Berti [1997²] 286). Primero, porque el argumento expuesto en esos fragmentos es el mismo que el que aparece en los fr. 12a, 13 y 14 y es inverosímil que Aristóteles utilice un mismo argumento para probar tanto su doctrina teológica como la platónica, que en el diálogo eran distintas (*vid.* fr. 32: *Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens*). Segundo, porque en los fr. 15 y 16 la conclusión del razonamiento teleológico que deduce una causa a partir del orden del mundo es que debe existir un artífice de este, y ese artífice

no tiene por qué ser un creador o hacedor de algo nuevo al estilo platónico, tal como sugiere el lenguaje utilizado por Filón, intencionadamente tendencioso dada la concepción de dios que defiende, que es la del Dios creador judío (τεχνίτης o δημιουργός se le llama en el fr. 15, ποιητής καὶ ἡγεμῶν y δημιουργός κοσμοποιός en el 16), sino causa primera de la disposición armónica y ordenada de un mundo ingénito e imperecedero. De hecho, todo apunta a que el tono platónico de los pasajes filonianos se debe más a Filón mismo (o a su fuente inmediata) que a Aristóteles, lo cual se muestra tanto en el vocabulario empleado, en el que se mezcla la terminología típicamente platónica (como τεχνίτης, ποιητής o δημιουργός) con otra de carácter estoico (como ἀντίληψις, en el fr. 15, o ἔννοια, πρόνοια y κοσμοποιός, en el fr. 16) y que su superpone a lo propiamente aristotélico, que es el argumento mismo, como en la tendencia a deducir del argumento que apunta a una causa ordenadora a un artesano creador. No hay que olvidar que el argumento debió llegar a Filón a través de una fuente estoica. No en vano lo reproduce Cicerón en términos muy similares en *ND* 2.5.15, atribuyéndolo a Cleantes. Es posible que Berti (1997²) 286 tenga razón cuando concluye “da parte mia ritengo che fosse esplicita intenzione di Aristotele porsi in continuità col *Timeo*, senza tuttavia che ciò implicasse un’accettazione della cosmogonia platonica nel suo significato letterale”.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegorías de las leyes*, 3.97-99 Cohn:

ἐζήτησαν οἱ πρῶτοι πῶς ἐνοήσαμεν τὸ θεῖον: parece una referencia a οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψαντες del fr. 13, que recuerdan, a su vez, como ya señalamos, los οἱ πρῶτοι φιλοσοφησάντοι de *Metaph.* I 2, 982b 11-12, quienes se sintieron perplejos περὶ τεῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα.

τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων: la terminología es platónica y responde a una concepción del mundo como una σύστασις de los cuatro elementos: *vid.* Pl. *Ti.* 32c. El vocablo δύναμις tiene aquí el mismo sentido de “propiedad” o “facultad” que en el pasaje del *Timeo*.

ἀντίληψις: no está atestiguado en los tratados aristotélicos. En el sentido de percepción o conciencia de algo es más bien, como señala Untersteiner (1963) 182, un término epicúreo (fr. 250 Usener) y estoico (*SVF* II 724, 850).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre premios y castigos*, 41-43 Cohn:

κάτωθεν ἄνω: sobre esta caracterización del argumento teleológico, *vid. supra* comentario al fr. 12.

πρόνοιαν: en el sentido de “providencia” no es un concepto aristotélico, sino más bien tomado de Platón (cf. p. e. *Ti.* 30c, 44c, 45b, aunque aquí significa más bien “previsión racional”) y ampliamente usado después por los estoicos. El uso, asimismo, de otro término estoico como κοσμοποιός (*SVF* II 310), revela, como hemos señalado, la contaminación estoica de un pasaje de tono y estilo platónico, pero no, como afirma Untersteiner (1963) 185, que no haya nada de Aristóteles en el pasaje de Filón.

Fragmento 17

a. SÉNECA, *Cuestiones naturales*, 7.29.3-30.1:

La inclusión de este fragmento en el *Sobre la filosofía* parece deberse a que en él no solo se alude a la actitud respetuosa que hay que tener hacia los dioses en general, sino también a la que se les debe cuando se habla de ellos al tratar de las constelaciones y los seres celestes, a fin de evitar el error. El fragmento parece pertenecer, pues, a un contexto en el que se habla de los astros como seres divinos, y ese contexto encaja perfectamente en el *Sobre la filosofía* (*vid.* frr. 19 y 30a)²²⁴. Contamos, pues, con que lo que procede de Aristóteles no es solo la frase *numquam nos verecundiores esse debere quam cum de diis agitur*, como afirma Wilamowitz (1959³) II 278 n. 2, sino también el resto del fragmento, ya que, aun cuando el símil que sigue trasluce un entorno romano, proporciona la justificación lógica de la frase, pues precisa el contexto en el que se ha de ser respetuoso con los dioses. Además, como se ha observado, tiene poco sentido que Séneca cite elogiosamente a Aristóteles solo por expresar un lugar común, sin una contextualización que justifique la cita. Es más probable, pues, que Séneca tomara la frase en su contexto a que la citara de forma aislada. Suscribimos, en consecuencia, lo que dice Bernays (1863) 166-167 al respecto: “Hätte Aristoteles bloss [...] im Allgemeinen gesagt, dass man den Göttern gegenüber ehrfürchtig sein müsse, so würde am wenigsten der in spitzer Rhetorik schwelgende Seneca einen solchen durch Gedanken wie Ausdruck gleich gewöhnlichen Gemeinplatz als ein *egregie dictum* belobt haben. Dagegen schickt sich Alles aufs Beste, wenn man sich denkt, dass Aristoteles in einer dialogischen Schrift den Satz in demselben Zusammenhang wie Seneca, nämlich in einer Besprechung astronomischer Dinge, gebraucht und die

²²⁴ Esta es la posición común desde Bernays. En un principio, se pensó que el fragmento podría pertenecer al *Sobre la plegaria*. Así lo creyeron, p. e. Heitz (1869) 55 y Rose (1863) 68.

vorsichtige Zurückhaltung von bestimmten Behauptungen, zu welcher ihn der unentwickelte Zustand der damaligen Wissenschaft nöthigte, mit der Scheu vor den ‘Göttern’, die er in den Himmelskörpern anerkennt, entschuldigt hat”.

Es posible asimismo que el comienzo del fragmento derive también de Aristóteles, si ponemos en relación la dificultad en descubrir la verdad con lo que este dice en el cap. 1 del libro II de la *Metafísica*, más que con *Metaph.* I 2, 982b 28-31, como pretende Bignone (2007) 674 n. 8, donde Aristóteles declara que no es posible para el hombre el conocimiento de la sabiduría, sino solo su búsqueda, y que Bignone interpreta como una negación de que la verdad sea cognoscible en su integridad.

El contexto en el que podría situarse este fragmento lo sugirió el mismo Bignone (2007) 744, al interpretarlo como un “artístico preambolo di platonica religiosità” a la demostración de la eternidad del mundo (que se lleva a cabo en los frr. 22-26), el cual es, para Aristóteles, un divino panteón de astros (fr. 22). Esa demanda aristotélica de pudorosa reverencia en el tratamiento de los astros divinos está en consonancia con la consideración del mundo como un templo sagrado (fr. 17b). Como dice Bignone (2007) 241-242, “volgere la mente e la speculazione al divino di questi esseri astrali, è dunque come entrare nella sacra religiosità di un tempio”. Ese “tono de assorta religiosità” (Bignone [2007] 744) serviría, a su vez, de fundamento para la acusación de ateísmo contra los que negaban la divinidad e inmortalidad del mundo (fr. 22; cf. Jaeger [1946] 186). Desde luego, la piadosa admonición de Aristóteles está en estrecha relación con la consideración previa del mundo como una obra divina, que hemos visto expresada, como señala Berti (1997²) 286, en “l’esaltazione del mondo sensibile, l’insistenza sulla perfezione e l’armonia del suo ordinamento, l’ammirazione per lo spettacolo che esso offre agli occhi dell’uomo”, y con una consiguiente sacralización de él, y es muy cercana e incluso puede ser la fuente de la *modestia* que, según Cicerón, proporciona el conocimiento de las cosas celestes a quienes ven *quanta sit etiam apud deos moderatio, quantus ordo ... deorum opera et facta* (*Fin.* 4.5.11).

b. PLUTARCO, *Sobre la serenidad del alma*, 477 c-e:

Ya Bywater (1877) 80 señaló que Plutarco nos ofrece íntegra la idea implícita en el pasaje de Séneca: que el mundo es un gran templo en el que debe haber una actitud de sobrecogimiento y reverencia, pero que uno y otro extraen dos enseñanzas distintas: Séneca, la de que la ciencia física debe ser modesta en sus afirmaciones; Plutarco, la de que el hombre no debe afligirse ante las

insignificantes miserias de la vida. Ahora bien, y haciendo abstracción de las diferencias, Plutarco añade un dato interesante: la comparación de la vida de quien contempla el orden de los astros con una iniciación en los misterios. Es probable que esa comparación remonte al propio Aristóteles, y que este asemejara la visión reverente y piadosa del mundo a través de la cual se deduce la noción de lo divino, con una experiencia mistérica (cf. fr. 18), en la que el orden perfecto del universo inicia al que lo contempla, en este templo sagrado que es el mundo, en los sagrados misterios de lo divino. Este orden de ideas, que podemos deducir a partir de estos fragmentos del diálogo, se halla claramente expresado en el *Discurso Olímpico* de Dión Crisóstomo (12.34), en un pasaje que, como ya señaló Bywater (1877) 81, podría reflejar trazas de Aristóteles.

χειροκμητων: este término es muy probable que proceda de Aristóteles, así como el contexto en el que se usa: la contraposición entre los productos artificiales, hechos por la mano del hombre, y los seres celestes y los fenómenos naturales que constituyen el mundo sensible. El sentido de esa contraposición lo ofrece el fr. 22, donde se usa la misma palabra en referencia a los mismos objetos artificiales: estos, al ser producto de un artífice humano, no pueden ser parangonables con aquellos, que constituyen un mundo ingénito e imperecedero, y quienes los asimilan son ateos, pues al identificarlos con lo generado y corruptible, niegan su divinidad. El mismo término es usado por Aristóteles en un contexto muy similar en el *De caelo*, II 4, 287b 15, donde se niega también cualquier parangón entre el mundo y algo χειροκμητον, que carece de la precisión y regularidad de aquel.

ἀγαλμάτων: se ha puesto en relación este término con *signis* del fr. 14. Ambos, en efecto, hacen referencia a objetos artificiales que se ponen en relación con fenómenos naturales, aunque en el fr. 14 en términos de analogía, mientras que en este mediante una contraposición. En el sentido de imagen de los dioses lo usa Platón en *Leyes*, 930e-931a. También lo aplica al mundo como imagen de los dioses eternos en *Ti.* 37c.

μιμήματα νοητῶν: se trata de terminología platónica, inspirada quizá en *Ti.* 50c.

τὸν βίον μύησιν ὄντα καὶ τελετὴν τελειοτάτην: la expresión tiene claras reminiscencias platónicas: *vid. Phdr.* 249c: τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν (i. e. los de las Formas, que son τὸ ὄν ὄντως) ὁρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται. La idea es estrechamente paralela a la reflejada por Aristóteles.

Fragmento 18

a. SINESIO, *Dión*, 47d-48a (p. 253.23-254.13 Terzaghi):

Gigon (1960) 28 propone, en vista de la semejanza temática con el fr. 10 Ross atribuido al *Eudemo*, que este fragmento sea adscrito también a dicho diálogo, aunque en su edición posterior de 1987 lo incluye sin asignación de obra. En él se atribuye a Platón y a Aristóteles la denominación de ἐποπτικόν, es decir, “iniciática” en el sentido de “relativa al más alto grado de iniciación en los misterios de Eleusis”, a la parte de la filosofía consistente en la contemplación inteligible de lo divino, en claro paralelo con el fr. 18b, en el que se dice que Aristóteles llamaba μυστηριῶδες y εὐκὸς ταῖς Ἐλευσινίαις, a la iluminación iniciática del entendimiento, es decir, la alcanzada mediante impresión directa, no mediada por el aprendizaje intelectual. Es posible que ambos fragmentos procedan de una fuente común, aunque también podría suceder que Aristóteles hiciera afirmaciones similares en dos obras distintas. En todo caso, la pertenencia de los fragmentos de Sinesio y de Miguel Pselo al *Sobre la filosofía* está fundamentada por una coherencia contextual (la referencia a la concepción de lo divino) que no ofrece, en el estado actual de nuestros conocimientos, el *Eudemo*.

El primer problema al que nos enfrentamos en este fragmento es el de determinar qué es lo que realmente procede de Aristóteles. Rose³ y Ross limitan el fragmento a la cita misma de Aristóteles: καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους, aun cuando no son tan restrictivos como Wilamowitz (1959³) II 279 n. 2 para quien de esta frase pertenece a Aristóteles solo la antítesis, pues διατεθῆναι, sin ningún complemento es imposible en él, y lo que sigue no puede ser aristotélico (*vid.* en cambio Untersteiner [1963] 193, quien desmonta la tesis de Wilamowitz). Yo, en cambio, he optado por un criterio más amplio. Primero, por una razón lingüística: καθάπερ exige el otro término de la comparación, y ése se ofrece desde οὐδὲ γάρ ἐστιν οἷον ἐπιστάσια τῆς γνώσεως, aun cuando el vocabulario empleado sea neoplatónico. Segundo, por una razón de contenido. Aristóteles no parece referirse a las iniciaciones místicas por sí mismas, sino más bien como término de comparación con un tipo especial de experiencia contemplativa ante el espectáculo del orden celeste, que se asemeja a las experiencias y disposición de ánimo de los iniciados en los misterios. Por lo tanto, debe incluirse el otro término de la comparación. En cuanto a la parte restante que precede, no parece remontar a Aristóteles, pero

permite contextualizar la comparación aristotélica en el razonamiento de Sinesio sobre las vías de conocimiento. Cf. Untersteiner (1963) 190-191.

Según Sinesio, Aristóteles comparaba la experiencia sagrada (χορῆμα ἱερόν), es decir, la contemplación de la divinidad, con la sensación y disposición de ánimo que experimentan los iniciados en los misterios (τελουμένοι), que no tiene nada que ver con el aprendizaje intelectual y, por ende, con la actividad racional, sino más bien, como se desprende del pasaje de Pselo (fr. 18b), con la impresión que reciben ante la contemplación de los misterios. Parece claro, como hemos apuntado en el comentario anterior, que Aristóteles asemejaba la contemplación reverente y piadosa de los astros en tanto que seres divinos con el παθεῖν καὶ διατεθῆναι del iniciado en los misterios. Con ello, por un lado, sacralizaba la actividad intelectual en virtud de la cual se accede a la idea de lo divino, y, por otro, la distinguía del acto de adquirir conocimiento, de μαθεῖν, que requiere comprensión racional, y la asimilaba a una experiencia anímica, afectiva, que Pselo, usando un lenguaje no aristotélico, pero siendo fiel seguramente a su espíritu, denomina “iluminación” (ἐλλαμψις). La evidencia es demasiado escasa como para afirmar que estamos ante la prueba de un misticismo aristotélico vinculado a una concepción panteísta de la religión, como pretende Bidez (1943) 45-48, pero es lo suficientemente abundante para decir que Aristóteles no solo distingue la reflexión discursiva de la contemplación mística en el contexto de un tratamiento del problema de lo divino, como opina Berti (1997²) 287, sino que también intenta precisar el carácter de esa contemplación en función de la índole divina de su objeto. Y, con ello, creo, ofrecer apoyo a su demostración de la existencia de dios: la certeza de la existencia de lo divino no provendría solo de una deducción racional a partir del orden cósmico, sino de la íntima experiencia de una realidad divina que no requiere ninguna reflexión o acto intelectual, sino una mera disposición anímica, como la que se tiene de la divinidad en los misterios. Es esa relación personal del hombre con lo divino lo que puede haber movido a Aristóteles a referirse a los misterios para ilustrar su concepción de la contemplación divina, como supo ver Jaeger (1946) 187: “En los cultos de los viejos dioses faltaba la relación personal entre el hombre justo y su dios, mientras que los misterios le daban el primer lugar por el simple hecho de su exclusivismo, y la alentaban todavía más con los varios grados de iniciación y con las diferencias de fervor con que los recibían los miembros individuales de la religión. Es este factor espiritual y no la ‘importancia intelectual’ de su contenido, lo que explica el vivo interés sentido por estos cultos, desde el final

del siglo V en adelante [...] ¡Con qué frecuencia no tomaron Platón y el Aristóteles de los primeros tiempos su lenguaje y símbolos para dar color y forma a su propio y nuevo sentimiento religioso! Los misterios mostraban que para el filósofo solo es posible la religión como personal temor y piedad, como un género especial de experiencia gozado por naturalezas aptas para él, como el comercio espiritual del alma con Dios, y esta manera de ver no constituye menos que una nueva era del espíritu religioso”.

βακχεία καὶ ἄλματι μανικῶ: es posible que Sinesio tenga en mente, en esta caracterización de los que recorren la vía extática del conocimiento divino la locura y el furor báquico del filósofo del que hablaba Platón en el *Banquete*, 218b: τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας. Cf. Untersteiner (1963) 191.

ἐπιστασία τῆς γνώσεως, ἢ διέξοδος νοῦ, τὸ χρῆμα ἱερόν: toda ella es terminología no aristotélica. El uso de ἐπιστασία en el sentido de “dominio, autoridad” tiene precedentes en el estoicismo (*SVF* III 615). διέξοδος νοῦ, referencia al pensamiento discursivo, es expresión neoplatónica (*vid.* p. e. Plot. 4.8.7.17, 5.3.17.25). τὸ χρῆμα ἱερόν no tiene paralelo en la literatura anterior a Sinesio. Puede ser acuñación del propio Sinesio. Solo he visto un par de paralelos en Cirilo de Alejandría (s. IV-V d. C.) para hacer referencia a las cosas divinas (*Mt.* 182.14, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG 68, p. 513.21 Migne). Sinesio, pues, usa su propio léxico, pero para expresar una contraposición que es aristotélica.

ὥς μικρῶ μείζον εἰκάσαι: Croissant (1932) 153, ofrece una plausible explicación de este inciso, que, según ella, procede de Aristóteles: “C’est que les deux termes du rapprochement, la contemplation et l’effet des mystères, ne sont pas équivalents, Synésius ne pouvait évidemment mettre sur le même plan que la contemplation néoplatonicienne les phénomènes d’ordre manifestement inférieur qui se produisaient dans les mystères”.

παθεῖν καὶ διατεθῆναι: hay más ejemplos de uso aristotélico de ambos términos juntos, como *De an.* II 2, 414a 11: δοκεῖ γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ ἢ τῶν ποιητικῶν ὑπάρχειν ἐνέργεια. Según Croissant (1932) 156: “Les mots παθεῖν καὶ διατεθῆναι par lesquels Aristote désigne les phénomènes psychiques qui caractérisaient les initiations, s’appliquaient particulièrement aux états affectifs. Aristote les emploie souvent ensemble; ils désignent un seul et même fait psychique et distinguent deux moments de son accomplissement: la διάθεσις est la disposition transitoire de l’âme soumise au πάθος. Ils jouent un grand rôle dans la psychologie des émotions et à ce titre, Aristote les opposait à l’activité intellectuelle, tout aussi bien que la sensation

(*vid. EN X 9, 1179b 29, Pol. V 10, 1312b 28*)". El fenómeno emocional al que se refieren ambos términos, no obstante, no debe entenderse como un éxtasis en el sentido místico de la palabra, precisa Boyancé (1937) 55, sino que se trata de emociones muy vivas, que afectan tan profundamente como para dejar un inolvidable recuerdo.

b. MIGUEL PSELLO, *Escolio a Juan Clímaco*, 30.2.7-17 Gautier:

Pselo nos informa de que la iluminación (ἔλλαμψις) que experimenta el entendimiento, como la que se tiene al leer la escritura mística, fue denominada por Aristóteles "misteriosa" y "semejante a los ritos eleusinos", pues el iniciado en sus contemplaciones recibía una impresión, no enseñanzas. Ya hemos señalado su paralelismo con el fr. 10 Ross del *Eudemo*, que recuerda el *Banquete*, 210a de Platón, y su utilidad para la comprensión del fragmento de Sinesio, completando lo que este señalaba a propósito de cómo concebía Aristóteles la iniciación en los misterios y la contraposición que establecía entre la experiencia iniciática y la actividad racional. Es posible que el resto del fragmento sea también un eco aristotélico, si, como recuerda Untersteiner (1963) 195, Aristóteles definía el alma también como αὐτοκίνητον (*Eudemo*, fr. 2 Ross) y se basaba en ello para demostrar su inmortalidad. No obstante, la inmortalidad que parecía defender Aristóteles en *Sobre la filosofía* era más bien la de la especie (fr. 28).

αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἔλλαμψιν: ἔλλαμψις no es un término aristotélico, sino neoplatónico, pero la expresión en su conjunto sí reproduce la concepción aristotélica δεινοῦ παθητικός como sujeto a la acción del νοῦ ποιητικός, que se compara con la luz que convierte lo visible en potencia en visión en acto (*De an.* III 5, 430a 15). Es precisamente el παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἔλλαμψιν lo que, según Pselo, Aristóteles denominaba μυστηριώδες y εἰκὸς ταῖς Ἐλευσινίαις, la visión intelectual de lo divino.

Fragmento 19

El primer párrafo de este fragmento ha sido presentado como testimonio 4 de la obra, y para lo que a él toca remito al correspondiente comentario.

En lo que respecta a la sección doxográfica, Rose (1863) 41-42, (1886³) 31, negando que la mención que hace Aristóteles en *Cael.* 279a 30 a τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα haga referencia a ninguna obra suya publicada, sino a los argumentos que Platón sostenía en la *República* sobre la inmutabilidad de la divinidad (R. 380d-381e), creía que Simplicio había tomado la sección de

Alejandro de Afrodisias, quien habría recompuesto la argumentación de Aristóteles a partir de Platón y del *De caelo* mismo. De este modo, lo único remitible al *Sobre la filosofía* sería la frase λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας. Sin embargo, la opinión de Rose es muy poco probable, pues, como señala Untersteiner (1963) 198-199, está afectada en su origen por los propios prejuicios de Rose, quien niega una etapa platonizante en el pensamiento de Aristóteles y, por ende, el hecho de que en sus tratados pudieran encontrarse secciones dependientes de obras de la misma etapa. Además, no tenemos constancia de ningún texto de Alejandro que pueda servir de base a la afirmación de Rose, de modo que no se ve ningún motivo razonable para suponer una reelaboración de Alejandro. Eso no quiere decir, no obstante, como señala Untersteiner, que Simplicio, no teniendo el diálogo de Aristóteles delante, no tomara la noticia de Alejandro, pero eso no autoriza a negar el origen aristotélico de la argumentación. Pudo ser perfectamente el propio Aristóteles quien construyera esa argumentación inspirándose en el pasaje de la *República* y que después la reflejara muy resumida en *Sobre el cielo*, 279a 30-35. De hecho, el propio Simplicio afirma que fue Aristóteles quien “tomó esta demostración del segundo libro de la *República* de Platón”, y no otro. No obstante, es probable que Simplicio no transmita la redacción original del Estagirita, sino solo el contenido de la argumentación, debido sobre todo, como señala Untersteiner (1963) 199, a la presencia del hiato, que Aristóteles evitaría en sus obras exotéricas.

Ahora bien, esto vale para la prueba a favor de la inmutabilidad de dios, pero no para la demostración anterior de su existencia, que no aparece ni en Platón ni en el tratado *Sobre el cielo*, de modo que Simplicio (o su fuente inmediata) tuvo que tomarla directamente del *Sobre la filosofía*. Respecto al razonamiento en favor de la inmutabilidad divina, debemos remitir por un momento al comentario del testimonio 4, donde mostramos que en el núcleo del texto del *Sobre el cielo*, I 9, 179a 30-179b 3, objeto del comentario de Simplicio, y que, por lo que él dice (λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας), cabe atribuir también al *Sobre la filosofía*, Aristóteles ofrece tres argumentos demostrativos de la inmutabilidad de lo divino: 1º. No existe ningún otro ser superior a lo divino que mueva sin ser movido; 2º. Lo divino no posee nada malo (y, en consecuencia, cabe inferir, no admite el cambio, pues todo cambio implica mejorar o empeorar: no puede mejorar, pues lo divino es lo mejor, ni tampoco empeorar, pues eso sería sufrir algo malo y lo divino no posee nada malo); y 3º. Lo divino no está falto de ninguna de las perfecciones que le son

propias (por tanto, no puede cambiar por desear nada mejor ni tampoco porque vaya a peor, ya que ni tiene nada malo ni hay razón alguna para que desee algo peor que lo que tiene). A continuación añade otro, que une a los anteriores por un καί y un δὲ ilativos, por lo que cabría adscribir también al diálogo, y que viene a decir que la inmutabilidad de lo divino deriva también de su movimiento incesante, que lo es por ser circular y, por tanto, por carecer de principio y de fin. Ahora bien, Aristóteles no es preciso al referirse a lo divino (τὸ θεῖον), pues por un lado parece estar aludiendo al dios superior, que es *primum mobile*, y, por tanto, motor inmóvil, y, por otro, se dice que su movimiento es incesante, lo que parece referirse más bien a la órbita más externa del cielo (ἐξωτάτω φορά, 279a 20). Esa ambigüedad debía ser característica del diálogo (*vid.* fr. 32) y, en todo caso, no implica contradicción alguna, pues ambos referentes son considerados como divinos e inmutables.

Pues bien, en su comentario, Simplicio, hace uso de esos tres argumentos del *De caelo*, pero los completa y desarrolla, y además, incluye algún otro (lo que cambia por sí mismo no lo hace voluntariamente a peor), tomado de Platón (R. 381c), lo que apunta, como señala Berti (1997²) 287, a que está reflejando el razonamiento aristotélico en el diálogo, y no simplemente repitiendo los argumentos de Platón. Que esto es así, lo confirma también el hecho de que se presenten los argumentos en favor de la inmutabilidad de lo divino como una consecuencia lógica de la demostración de su existencia *ex gradibus entium*²²⁵, demostración que no aparece ni en Platón ni en el *De caelo*. Parece claro que Simplicio adapta el razonamiento de Aristóteles, pues lo presenta en sus elementos esenciales, de una forma tan concisa, que aparece incompleto y hay que reconstruirlo en algunos pasos. Si deducimos lo que falta, extraemos el siguiente argumento: si en los seres existentes hay grados de perfección, tiene que haber uno que tenga esa perfección en el máximo grado, y ese ser es la divinidad (τὸ θεῖον) (prueba de la existencia de dios). En consecuencia (οὖν), la divinidad tiene que ser inmutable, porque si es lo óptimo no puede cambiar. En efecto (sigue la prueba de la inmutabilidad divina *per exclusionem*), todo lo que cambia, o cambia por sí mismo o por obra de otro. Por los argumentos 1, 2 y 3 que ya conocemos del *De caelo*, y que son desarrollados (1: “la divinidad ni tiene algo mejor que sí misma por obra de lo cual vaya a cambiar —porque ese algo sería más divino—”; 2: “si < sufriera > la acción de lo peor, recibiría algo malo, pero nada malo hay en ella”; y 3: “no carece de ninguna de las bondades que le

²²⁵ Que la demostración de la existencia de dios como lo óptimo aparecería en el diálogo como premisa de la demostración de su inmutabilidad ya fue observado por Bernays (1863) 113.

son propias”), junto con el argumento platónico ya mencionado (“ni tampoco <cambia> para algo peor, cuando ni siquiera un hombre se hace peor a sí mismo voluntariamente”, cf. *Metaph.* XI 9, 1074b 25-27), la divinidad, por ser precisamente lo óptimo, no puede cambiar ni por sí misma ni por obra de otro. Por lo tanto, es inmutable. Como observa agudamente Berti (1997²) 288, el razonamiento aristotélico muestra que la inmutabilidad de dios solo puede demostrarse a condición de que este sea concebido como lo óptimo, ya que solo puede haber cambio (a mejor o a peor) donde hay diferencia de grado, y lo óptimo es lo único que es superior a cualquier diferencia de grado, de modo que solo él será inmutable.

Como hemos apuntado, no había nada en el pasaje del *De Caelo* que a Simplicio le indujera a incluir la demostración de la existencia de dios. Wilpert (1955) 111, deduce de ello que Simplicio tuvo que encontrarla en su fuente antes de la prueba de la inmutabilidad divina y que la reprodujo por error. Un error, continúa Wilpert, que ha resultado bastante afortunado, pues nos muestra la estructura del texto fuente de Simplicio. En él debía tratarse primero la cuestión de la existencia de dios, cuya demostración debía concluir con el argumento de los grados de perfección. A continuación, la investigación pasaría a ocuparse de los atributos divinos, a propósito de los cuales se discutiría en primer lugar la inmutabilidad y la eternidad. Dicha estructura es perfectamente rastreable en los fragmentos del diálogo, de modo que el texto de Simplicio puede tomarse como una guía fiable para reconstruir el tratamiento de lo divino en el libro III de la obra.

La prueba de la existencia de dios ha sido altamente ponderada por los especialistas, quienes han resaltado su singularidad tanto en el diálogo como en la obra aristotélica en general. Jaeger (1946) 184, por ejemplo, ve en ella la primera demostración silogística de la existencia de dios en la literatura griega, “dando así al problema la rigurosa forma apodíctica que no ha dejado de aguijar a los más sagaces pensadores religiosos de todos los siglos posteriores a intentar nuevos esfuerzos para hacer nuestra experiencia de lo inefable visible incluso a los ojos del intelecto”²²⁶. Estoy de acuerdo con él cuando aprecia como fundamento de dicha demostración el orden teleológico de la naturaleza y es probable que esté en lo cierto cuando afirma que “no hay duda de que el diálogo también contenía los argumentos con que nos han familiarizado los tratados, el de la eternidad del movimiento y el de la necesidad de suponer un

²²⁶ Influencias de la demostración pueden verse, sin ir más lejos, en el estoicismo y en los primeros cristianos. *Vid.* las referencias de Untersteiner (1963) 200.

límite a la serie de causas a fin de evitar un regreso infinito. Fue el primer ensayo en grande para hacer el problema de Dios susceptible de tratamiento científico, fundando inferencias dialécticamente concluyentes en una interpretación consistente de la naturaleza” (Jaeger [1946] 185). En cualquier caso, parece evidente que el fragmento nos ha conservado la expresión más clara de la demostración de la existencia de dios que Aristóteles presentaba en el diálogo y que en los anteriores solo se vislumbraba (Berti [1997²] 287).

καθόλου γάρ: el contexto sugiere que esta expresión se entienda del modo como la interpretaba Bernays (1863) 111, quien la traducía así: “denn es ist ein allgemein giltiger Satz, dass...” Untersteiner (1963) 200 la entiende también de este modo: “è infatti una proposizione di validità universale che...”

ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον: la consideración de lo divino como lo óptimo ha sido puesta en relación con la doctrina teológica de la *Metafísica*, en concreto con el ἐν al que todas las cosas están ordenadas como su fin único, que es ἄριστον en cuanto κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ’ αὐτό (XII 10, 1075a 11-23). O dicho en otros términos, con el motor inmóvil que mueve todas las cosas como causa final (Berti [1997²] 289, Untersteiner [1963] 201-202), tal como se presenta en *Metaph.* XII 7, 1072a 35-1072b 4: καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ’ ἔστι τὸ οὗ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἔνεκα <καὶ> τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ’ οὐκ ἔστι. κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ. Pues, en efecto, más allá de la ambigüedad en la consideración de lo divino que pudiera presentar el diálogo, parece claro que la prueba de su existencia se dirige a una primera entidad (a lo τὸ θεῖον ἀμετάβλητον que es πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον), cuya consideración como causa final no solo es perfectamente compatible con la que se defendía en el diálogo, donde, por otro lado, sabemos que también se distinguía entre los dos tipos de causa final (fr. 20), sino que además es exigible por ser precisamente lo óptimo, ya que lo óptimo no puede ser otra cosa que fin del movimiento tanto para lo otro como para sí mismo.

καὶ ταύτην δὲ ἀπὸ τοῦ δευτέρου τῆς Πλάτωνος Πολιτείας Ἀριστοτέλης μετέλαβε τὴν ἀπόδειξιν: el pasaje de Platón al que se hace referencia (R. 380d-381e) se incluye en un contexto en el que se desaprueban los mitos y fábulas que los poetas inventan sobre los dioses, por ser inapropiados para la educación de la juventud. Sócrates propone las leyes que en la ciudad ideal deben regir lo que se dice de los dioses. La primera es que nadie debe atribuir a la divinidad la autoría de los males que sufren los hombres, sino solo los bienes. La segunda es que tampoco se debe afirmar que la divinidad cambia

de forma adoptando apariencias distintas, especialmente si estas son viles. Es aquí donde se incluye el argumento para mostrar la inmutabilidad de la divinidad que, *grosso modo*, es el siguiente: cuando algo cambia de forma (ἐξίσταται τῆς αὐτοῦ ιδέας), lo hace por sí mismo o por obra de otro; lo óptimo (τὰ ἄριστα) es lo que menos sujeto está al cambio causado por otro, tal como puede observarse en los cuerpos, las almas e incluso los objetos artificiales; la divinidad es lo óptimo, por lo tanto, será lo menos susceptible de cambio por obra de algo otro; por otro lado, si la divinidad cambiara por sí misma, lo haría para mejor o para peor; no puede cambiar a mejor, pues no carece de ninguna excelencia o belleza, y tampoco a peor, pues no hay nadie, dios u hombre, que empeore voluntariamente en ningún aspecto; por lo tanto, tampoco puede cambiar por sí misma; en consecuencia, la divinidad es inmutable. Obsérvese que el argumento de Platón no es una prueba de existencia, sino de inmutabilidad, y lo más probable es que Aristóteles lo adaptara como tal, confiriéndole una forma silogística.

Fragmento 20

Aristóteles mismo nos informa de que en el *Sobre la filosofía* se hablaba del doble sentido del “para lo cual” (τὸ οὗ ἕνεκα) o fin (τέλος). En este pasaje no se explicita cuáles son esos sentidos. Los dos únicos lugares en los que Aristóteles los apunta son *Metafísica*, XII 7, 1072b 2-3 y *Sobre el alma*, II 4, 415b 2-3 y 20-21, y lo hace de un modo lacónico, ya que, como dice en *EE* 1249b 15, ambos sentidos ya se han distinguido en otra parte (ἐν ἄλλοις), es decir, en el diálogo *Sobre la filosofía*. En la *Metafísica*, afirma que “el para lo cual” (τὸ οὗ ἕνεκα) puede ser τινός o τινί. En *Sobre el alma*, lo expresa de un modo muy similar: τὸ οὗ ἕνεκα es o τὸ οὗ o τὸ ᾧ. El primer sentido se suele interpretar como un sentido objetivo: aquello para lo cual una cosa es, en tanto que es objeto de deseo o fin al que se tiende como objetivo último. El segundo, como un sentido subjetivo: aquello que es término o final del proceso que se lleva a cabo en función de aquel fin. Simplicio, en su comentario al pasaje de la *Física* (*in Ph.* 303.30-2) los distingue claramente: el fin puede ser el objeto del deseo o la intención (τὸ οὗ ἢ ἔφεσις), es decir, aquello a lo que se apunta, como p. e., la salud para el médico, o bien aquello en lo que resulta lo que se pretende (τὸ ἐν ᾧ τοῦτό ἐστι καὶ ᾧ περιγίνεται), como p. e., estar sano. Es decir, fin puede ser el objetivo de la acción o el resultado de la acción con vistas a dicho objetivo. Es la misma distinción que el propio Aristóteles hace en el texto de la *Física* entre τὸ ἔσχατον y τὸ οὗ ἕνεκα. Lo primero es el término del movimiento de los

seres que poseen un movimiento continuo, y lo segundo es el fin al que tiende ese movimiento. Lo óptimo sólo es fin en el segundo sentido, pues es el objetivo último a que todo tiende como objeto de deseo, mientras que un término es sólo el final de un proceso (como la muerte, que es el fin al que se refiere el verso citado), no la finalidad objetiva al que ese proceso apunta. Esto nos aclara el pasaje de la *Metafísica* citado, en el que la distinción entre los dos sentidos de τὸ οὐ ἔνεκα se hace a cuenta del tipo de causa final que es el motor inmóvil, que es la entidad más perfecta (ἄριστον), de la que se dice que es τὸ οὐ ἔνεκα en un sentido, pero no en el otro. Lo es en cuanto que mueve por ser amado (κινεῖ ὡς ἐρώμενον), mientras que las demás entidades (es decir, las móviles) mueven al ser movidas. Por lo tanto, el motor inmóvil es τὸ οὐ ἔνεκα o causa final en un sentido objetivo (τινός), como aquello para lo cual todas las cosas son en tanto que objeto de deseo, pero no en un sentido subjetivo, ya que no constituye ningún término o resultado de un proceso con vistas a un fin ulterior, ya que eso implicaría mutabilidad y movimiento.

Estas consideraciones permiten entender cuál podía ser el lugar de la distinción entre los sentidos de τὸ οὐ ἔνεκα en el diálogo: aquel en el que la demostración de la existencia de dios implica su consideración como lo óptimo y, por tanto, como causa final de todo lo que existe (*vid.* el comentario al fr. 19). Así, Dios sería τὸ οὐ ἔνεκα en sentido objetivo, i. e. el objeto último de todo movimiento y toda acción, mientras que los demás seres móviles sólo serían τὸ οὐ ἔνεκα en tanto que aspiran a lo más perfecto, que es Dios. Así lo vio ya Bernays (1863) 109-110, quien explica: “Kein anderer Ort könnte ersonnen werden, wo sie (i. e. la explicación de la doble causalidad) so unentbehrlich und ihre Folgen erheblicher gewesen wären. Aus dem zwölften metaphysischen und aus dem zweiten kosmologischen Buch (*Cael.* II 12, 292b 5) hat es jeder Kenner des Aristoteles im Gedächtnis, dass dort das unbewegte Bewegende, d. h. der aristotelische Gott, als höchstes und bestes Ziel, als Zweck schlechthin, eben durch οὐ ἔνεκα bezeichnet wird; und auch in dem tiefsinnigen siebentem Capitel jenes zwölften metaphysischen Buchs [...] In dem Dialog Ueber Philosophie ward nun dieser kurze Satz (i. e. ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα <καὶ> τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι) durch erschöpfende Auseinandersetzung begründet, welche hinsichtlich des göttlichen Wesens wohl zu keinem anderen Ergebniss führen konnte, als zu folgendem: das Unbewegte kann objectiver Zweck sein, aber keinen subjectiven Zweck haben, da subjectiver Zweck eine Veränderung, mithin eine Bewegung, in dem Strebendem voraussetzt. An sich ist also der unbewegte Gott objectiver Zweck, insofern ihm alle Wesen der Welt

zustreben und in ihm die Weltbewegung ihr letztes Ziel, ihren Abschluss findet". En la misma línea se sitúa Berti (1997²) 289, quien señala: "è del tutto verosimile che anche del Πεὶ φιλοσοφίας la distinzione comparisse allo scopo di mostrare che non v'è alcuna difficoltà ad ammettere l'immutabilità di Dio, inteso come causa finale (...) e una relazione tra questo frammento e la dimostrazione dell'esistenza di Dio come causa finale è stata ammessa recentemente da tutti i più autorevoli interpreti". Cf. también Untersteiner (1963) 284-285. Berti (1997²) 289 llama la atención también sobre la importancia de este fragmento para intentar establecer una cronología relativa del diálogo. Puesto que es citado en el libro II de la *Física*, tiene que ser anterior a este libro, el cual, a su vez, sería previo al libro I de la *Metafísica*, que lo presupone (*vid. Metaph. I 3, 983a 33-983b 1*).

Más información sobre este fragmento y el doble sentido de causa final en Graeser (1972) 44-61.

ὅσα τούτων ἔνεκα: Aquello a lo que se refiere Aristóteles con esta expresión se clarifica en *La generación de los animales*, II 6, 742a 20-23, donde Aristóteles explica que τὸ τούτου ἔνεκα se diferencia de τὸ οὗ ἔνεκα en que aquél es primero en la generación y éste es primero en la realidad. A su vez, τὸ τούτου ἔνεκα puede entenderse en dos sentidos: 1º. Como el principio del que parte el movimiento, y 2º como aquello que sirve para τὸ οὗ ἔνεκα. Ejemplo del primero sería el que genera o produce algo (como el maestro que enseña al discípulo) y del segundo, el instrumento que sirve para generar o producir algo (como las flautas para el que aprende a tocarlas). Finalmente, τὸ οὗ ἔνεκα es el fin para el que algo es. En este pasaje de la *Física*, Aristóteles se refiere, pues, con ὅσα τούτων ἔνεκα tanto a la materia de los seres naturales como a la naturaleza misma entendida como principio del movimiento o del reposo.

ἐν τοῖς Περί φιλοσοφίας: Simplicio (*in Ph.* 303.1-3) interpreta Περί φιλοσοφίας como una referencia a la *Ética Nicomáquea*, mientras que Juan Filópono (*in Ph.* 237.25-27) y Temistio (*in Ph.* 43.9), a la *Ética* en general, en tanto que Aristóteles denominaría φιλοσοφία en sentido propio a la ocupación ética (Simp.) o al modo de vida filosófico (Phlp.), que es el objeto de ese tratado. Cf. Cherniss (1944) 119 n. 77.

Fragmento 21

La procedencia de este fragmento del *Sobre la filosofía* ha sido establecida no solo por el influjo platónico que presenta y por no corresponder con ningún otro escrito aristotélico, sino sobre todo por la afinidad del argumento que

contiene con el razonamiento sobre lo divino que se desarrollaba en el diálogo (Untersteiner [1963] 207). Por otro lado, la concepción de dios como principio único como resultado del planteamiento en forma de aporía si los principios son uno o varios, se compadece bien con el test. 4 del diálogo, en el que se nos informa de que en él se trataban las aporías relativas a los principios. La influencia platónica deriva del *Timeo*, donde también se defiende la unicidad del principio divino que conforma el mundo, tras tomar todo lo visible y conducirlo del desorden al orden (*Ti.* 28c-29b, 29e-31b, 40a, 42e, etc.).

Este fragmento se ha interpretado como un argumento demostrativo de la existencia de una única causa primera del orden cósmico, y, en ese sentido, sería complementario de las argumentaciones teleológicas precedentes sobre la existencia de dios como causa de dicho orden. Pues, en efecto, el principio único del que se habla se concibe como una causa externa del orden que constituye el mundo y que es condición necesaria de su existencia. Esa concepción de dios es, por otro lado, correlativa con la doctrina del principio único universal que gobierna el mundo como motor inmóvil, propia del libro XII de la *Metafísica* (*vid.* p. e. 1072b 13-14, 1074a 31-38, 1076a 3-5, *GC* II 10, 337a 20-22). Como se ha observado (Untersteiner [1963] 208), el argumento de este fragmento del diálogo se construye sobre la asunción de la unicidad del mundo, del cual no puede haber varios principios. Dicha asunción, por lo que sabemos, no se ponía en cuestión, ni siquiera como algo que tuviera que ser demostrado, como en *Metafísica*, XII 8, 1074a 31-38. Lo que sí constituía una aporía que debía ser resuelta es la de si había uno o varios principios del mundo, cuya discusión derivaría, probablemente, de una polémica con la teoría de Espeusipo sobre la pluralidad de principios, teoría que también es rechazada en *Metafísica*, XII 10, 1075b 37-1076a 4 (cf. *Metaph.* VII 2, 1028b 21-23), una polémica que posiblemente era extensible a la doctrina de los platónicos que Aristóteles critica en *Sobre el cielo*, I 10, 279b 32-280a 10 (se cree que se trata de Jenócrates y Espeusipo [frr. 153-158 Isnardi Parente], quienes se basan en *Timeo*, 30a), los cuales pretendían compatibilizar la generación y la incorruptibilidad del mundo diciendo que hablaban de generación solo con fines didácticos, al igual que se habla de generación de las figuras geométricas, pues del mismo modo que en estas los elementos de las figuras constituyen al mismo tiempo la figura misma (pues no se dan en el tiempo antes que esta, sino solo en el análisis que distingue la figura de sus componentes), respecto del mundo se podía decir que de las cosas desordenadas se generaban las ordenadas (ἐξ ἀτάκτων γὰρ τεταγμένα γενέσθαι) sin pretender que se produce en realidad un proceso en

el tiempo de unas a otras, sino solo para ilustrar cómo es el orden del mundo si distinguimos sus elementos simples de los compuestos derivados de ellos. Aristóteles, en cambio, rechaza esta pretensión y, sin distinguir entre el ámbito del pensamiento y el de la realidad, argumenta que es imposible ser a la vez ordenado y desordenado, ya que dos contrarios no pueden darse al mismo tiempo, mientras que en las figuras sí es posible que se den a la vez los elementos de ellas, ya que no son contrarios entre sí. En el fragmento del diálogo, Aristóteles rechaza igualmente que de principios desordenados se genere un mundo ordenado, ya que lo que se generaría sería lo mismo, no lo contrario, por lo que cabe suponer que su rechazo tenga como objeto los mismos contrincantes que critica en el *Sobre el cielo* (Untersteiner [1963] 209-210). Por otro lado, la aporía no se planteaba como si sus dos alternativas partieran con las mismas posibilidades de ser ciertas, sino como una búsqueda de la unicidad del principio del orden cósmico (se dice expresamente que es τὸ ζητούμενον), que derivaba de la demostración previa de la necesidad de su existencia.

ἐξ αὐτῶν ἐτάχθησαν: Aristóteles parece referirse aquí a una doctrina del pitagórico Ecfanto de Siracusa (51 fr. 1 D.-K.), de la que se haría eco Heráclides Póntico (frr. 118-121 Wehrli), según la cual los principios son cuerpos indivisibles de número limitado que se mueven por obra de una potencia divina denominada entendimiento o alma. Esta doctrina estaría en la base de la teoría epicúrea del *clinamen* (Untersteiner [1963] 210-211).

Hasta aquí llegan los fragmentos relativos a la concepción y existencia de lo divino, que sirven de preámbulo a los relativos a la eternidad del mundo. La conclusión a la que nos conducen ha sido formulada con precisión por Berti (1997²) 290, quien afirma: “l’esistenza di Dio è dimostrata essenzialmente con argomenti di carattere cosmologico e Dios è concepito come causa dell’ordine cosmico. Si comprende così il vero significato del carattere demiurgico del principio, affermato nei frammenti precedenti: Dio è demiurgo nel senso che è autore dell’ordine, non perché abbia creato il mondo, ma perché lo muove in modo che ciascuna cosa possa realizzare il suo fine. Ci troviamo insomma di fronte alla teleologia dell’Aristotele più maturo, presentata come naturale continuazione della teologia del *Timeo*”.

Fragmento 22

Este texto es el que abre una serie de fragmentos (frr. 22-26) que nos conserva las argumentaciones que Aristóteles, como “consecuencia del valor

divino atribuido al orden cósmico” (Berti [1997²] 290), presentaba para demostrar la ingenerabilidad e indestructibilidad del mundo. En el presente texto no se incluye propiamente ningún argumento, sino que nos habla más bien de la actitud religiosa que en Aristóteles acompañaba su opinión sobre la naturaleza ingénita e imperecedera del mundo y su ataque contra quienes negaban la eternidad de éste y, por tanto, su divinidad, asimilándolo a los productos artificiales. Respecto a la actitud de piadosa reverencia frente al mundo, ya hemos visto que está en estrecha relación con la que se exponía en el fr. 17, donde se asimilaba el mundo con un templo sagrado y su respetuosa y admirada contemplación con la experiencia de la iniciación en los misterios. Aquí esta actitud recibe una nueva justificación, pues no se trata ya sólo de estar ante un mundo que revela ser obra de los dioses, sino ante un mundo que es también él mismo divino, y que es concebido como un ὁρατὸς θεός, que es, a su vez, un πάνθειος de todos los astros (cf. frs. 22, 31a, 37). Jaeger (1946) 162 ya llamó la atención sobre esta “religión cósmica” aristotélica, que atribuía a la influencia del último Platón (*vid.* el libro X de las *Leyes*), tal como se manifiesta también en el *Epinomis*. Lo que es específico de Aristóteles y, como señala Jaeger (1946) 164, constituye una de las dos adiciones peculiares a la cosmología de Platón que el Estagirita presentaba en el diálogo y consideradas en la Antigüedad como más características de Aristóteles, es la tesis de la ingenerabilidad e indestructibilidad del mundo, siendo la otra la adopción del éter como el elemento de los cielos (fr. 27). No obstante, Jaeger muestra que la doctrina aristotélica sigue siendo platónica en otros aspectos, como en la fusión de astronomía y teología (Platón denomina al mundo sensible como εὐδαίμονα θεόν, *Ti.* 34b), en la imputación de ateísmo contra aquellos cuyas ideas astronómicas eran heterodoxas (*Lg.* 967c) o en el reflejo del cuadro del universo del *Timeo*, 30d-31a: τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν (sc. τὸνδε κόσμον) ὁ θεὸς ὁμοιωσάμενος βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὁρατόν, πάνθ’ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῇ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε, si bien en Aristóteles ha desaparecido la creencia en un modelo inteligible del mundo visible, se ha acrecentado la dignidad religiosa de este último, asumiendo las características del primero, y, por supuesto, se ha eliminado la idea de generación del mundo que, en Platón, venía seguramente exigida por su doctrina de que la verdadera realidad son las Formas separadas, de las que el mundo visible no es otra cosa que mera imitación (Berti [1997²] 292). Una vez que las Formas son suprimidas, la consideración del mundo como ingénito y eterno se sigue del mismo planteamiento platónico. Como afirma

Berti (1997²) 293: “Ciò significa che il vero dissenso fra Aristotele e Platone, anche nel Περὶ φιλοσοφίας, non è costituito tanto dalla dottrina dell’eternità del mondo, quanto dalla dottrina delle idee. Una volta abbandonate le idee, l’eternità del mondo è richiesta dalla stessa coerenza dell’insegnamento platonico. Se dunque la teologia del Περὶ φιλοσοφίας si distingue in qualche modo da quella del *Timeo*, ciò non si verifica nel senso che il Περὶ φιλοσοφίας neghi la dipendenza del mondo da Dio e vi sostituisca l’assolutezza del mondo, quanto nel senso che il Περὶ φιλοσοφίας rifiuta un particolare modo di intendere quella dipendenza, ossia l’intenderla come generazione del mondo a immagine delle idee”.

δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε: El texto nos dice que la acusación de ateísmo iba dirigida contra los que negaban el carácter ingénito e imperecedero del mundo, al asimilarlo a un objeto hecho por la mano del hombre. Obsérvese que tal acusación, así formulada, se dirige no tanto contra quien, como Platón, afirma que el mundo es generado por obra de un artífice divino, sino contra quienes consideran el mundo generado y corruptible, como los objetos fabricados por el hombre. No se ataca, pues, la idea de artificio (recuérdese que en los frr. 14 y 15 Aristóteles se servía de un símil entre los objetos producidos por el hombre y el orden de los astros para deducir la idea de un artífice), sino la de caducidad, pues ésta degrada el mundo al convertirlo de un ser increado y eterno en un ente corruptible. Por eso, es improbable que el objeto de su ataque sea el relato de la creación del *Timeo*, como apuntaba Jaeger (1946) 164, ya que dicho relato es contrario a la idea de corruptibilidad del mundo y, además, es harto inverosímil que Aristóteles pudiera tachar a Platón de ateo (*vid.* Berti [1997²] 292). Lo más probable es que el rechazo aristotélico se dirija contra el materialismo de los filósofos atomistas, no porque éstos no reconozcan ninguna voluntad inteligente como artífice del mundo (que es el motivo por el que Platón considera a los filósofos materialistas ateos en *Lg.* 967a-c), sino porque lo consideran generado y corruptible (Democr. 68 A 1, A 82, A 84 D.-K. Cf. Epicur. fr. 304 Usener, Lucr. 5.91-125). También podrían estar en el punto de mira Empédocles y Heráclito, a los que se menciona en *Sobre el cielo*, I 10, 279b 15-16, como sostenedores de la generación y destrucción alternativa del mundo (así lo cree también p. e. Bernays [1863] 101).

τῶν χειροκμήτων: *vid. supra* la nota a este mismo término en el comentario al fr. 17b. Aristóteles emplea este mismo término, además de en *De caelo*, II 4, 287b 15, en *Mete.* II 1, 353b 25 y *Ph.* II 1, 192b 30, pero en estos dos últimos casos no en relación con el mundo. Un eco de esa asimilación del

mundo a una obra manual se encuentra en Cicerón, *ND* 1.9.20, quien la atribuye a Platón: *sed illa palmaris, quod, qui non modo natum mundum introduxerit sed etiam manu paene factum, is eum dixerit fore sempiternum.*

πάνθειον: Es posible que el término remonte a Aristóteles, *pace* Berti (1997²) 291. No está claro qué significado exacto haya que darle. Puede entenderse en el sentido de “todos los dioses”, si bien esta acepción no está atestiguada hasta el siglo II d. C., en que aparece en una inscripción de un altar de Pérgamo (IG42(1).549, 550). Parece más apropiado entenderlo en el sentido de “templo de todos los dioses”, aplicado de modo figurado al mundo (cf. fr. 17). En el sentido de templo de todos los dioses aparece atestiguado en Arist. *Mirab.* 834a 12. *Vid.* la nota de Untersteiner (1963) 214-215.

ἔλεγέ τε, ὥς ἔστιν ἀκούειν, κατακερτομῶν: Se ha reconocido en el tono sarcástico de la segunda parte del fragmento una huella del carácter dialógico de su fuente: *vid.* Bernays (1863) 101, Untersteiner (1963) 215.

Fragmento 23

Este fragmento ofrece el primer argumento demostrativo del carácter ingénito e indestructible del mundo. No obstante, los argumentos conservados sólo prueban en sentido estricto lo segundo, quizá porque se asumiría o se mostraría que es imposible que lo indestructible no sea ingénito (*vid.* la argumentación al respecto de *Cael.* I 12, 281b 25-282a 3). La prueba del fragmento puede resumirse del siguiente modo: 1) Lo que es destructible, puede ser destruido por dos tipos de causas: una externa y otra interna. 2) Si el mundo es destructible, tendrá que serlo por una de estas dos causas. 3a) El mundo ni puede destruirse por una causa externa, porque 3a1) nada hay externo al mundo (y, por tanto, será uno, completo y libre de vejez), 3a2) y si lo hubiera, sería un vacío absoluto o una naturaleza impasible, que no puede hacer o padecer nada, 3b) ni puede destruirse por una causa interna, porque 3b1) la parte no puede ser mayor ni más poderosa que el todo, y porque 3b2) ya ha quedado demostrado que no puede destruirse por una causa externa, y si está libre de ser destruido por esta causa, también lo está de serlo por la otra. 4) Por lo tanto, el mundo es indestructible.

Como señala Berti (1997²) 293, esta prueba no se dirige contra Platón, ya que no combate la generación del mundo, sino su corruptibilidad. Esto parece confirmar que esta sección del diálogo no estaba escrita en polémica con Platón, aun cuando Aristóteles disintiera de él en la tesis de la generabilidad del mundo o en la de la existencia de un modelo inteligible y separado del mundo

sensible. De hecho, revela una influencia clara del *Timeo*, sobre todo la idea de que el mundo incluye en sí mismo todos los elementos existentes en un todo único, sin dejar fuera ninguna parte ni propiedad, y que ello hace que sea un todo completo (ὅλον τέλειον), único (ἕν) y libre de vejez y enfermedad (ἀγήρωσ καὶ ἄνοσος) (32c-33a). Berti (1997²) 293-294 hace la salvedad, que por obvia no dejar de ser importante, de que la afirmación de que no existe nada fuera del mundo afecta únicamente a los elementos materiales, no a la existencia de un dios distinto del mundo, al que, según Berti, podría aludir la expresión ἀπαθὴς φύσις. A esto apunta también, el pasaje de *Cael.* I 9, 278b 21-24.

ὅλος δὲ κτλ.: Contra el carácter íntegro y total del mundo aquí defendido se ha querido ver dirigida la réplica de Lucrecio en *De rerum natura*, 5.351-379, que desemboca en la afirmación de la generabilidad y destructibilidad del mundo.

ἀγήρωσ: la idea, como hemos visto, es platónica. Vuelve a aparecer en el fr. 26a. Contra ella también se expresa Lucrecio en su poema (5.308-312).

θερμότησι καὶ ψύξεσι καὶ ταῖς ἄλλαις ἐναντιότησι προσεμπιπτούσαις ἔξωθεν ἰσχυρῶς ἀνατρέπεται: el contenido y la terminología recuerdan grandemente la de *Timeo*, 33a: κατανοῶν ὡς συστάτω σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιεστώμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆρας τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ.

πάντως ἂν εἴη κενόν ἢ ἀπαθὴς φύσις: también sería posible la lectura ἢ ἀπαθὴς de los códigos MU, a la vista de Epicur. *Ep.* [2] 67: τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται. En todo caso, la existencia de algo fuera del mundo se plantea como algo puramente hipotético: *vid.* Arist. *Cael.* I 9, 278b 21-279a 17, donde se niega explícitamente esta posibilidad.

ὁ γὰρ κόσμος ἀνυπερβλήτῳ κράτει χρώμενος ἄγει τὰ πάντα μέρη, πρὸς μηδενὸς αὐτῶν ἀγόμενος: Untersteiner (1963) 218 ve en esta frase una alusión evidente al primer motor inmóvil. Sin embargo, parece improbable, pues no hay constancia de que en el diálogo se identificara el mundo con su causa, aun cuando ambos se reconozcan como seres divinos.

Fragmento 24

Este fragmento nos conserva el segundo argumento en favor de la indestructibilidad del mundo. Podemos resumirlo así: 1) Todos los compuestos que se destruyen, se disuelven en sus elementos componentes, que recuperan así su condición natural. 2) Toda composición supone la unión forzada de elementos en contra de su condición natural, como es el caso, por ejemplo, del

hombre, que es una composición de esta clase. 3) Esa unión forzada de elementos dispuestos en contra de su lugar natural es una forma de desorden. 4) El mundo carece de ese tipo de desorden, pues todas sus partes, tierra, agua, aire y fuego, ocupan una posición óptima y un orden armonioso, ya que están en su lugar natural. 5) Por lo tanto, el mundo es indestructible.

Aristóteles parece construir aquí su argumento contra la tesis de un oponente, quien defendería la destructibilidad del mundo sobre la base de que éste es un compuesto, y en todo compuesto sus elementos constitutivos están dispuestos por la fuerza en contra de su lugar natural, como demuestra el caso del hombre, y esa disposición forzada es por naturaleza efímera y, por tanto, sujeta a disolución, como ilustraría la cita de Eurípides. Esa tesis sería rebatida por Aristóteles a partir de *ὁ δὲ κόσμος ἀμέτοχος*... No se trata, pues, como pretende Untersteiner (1963) 220, de una parte del argumento mismo de Aristóteles, quien pretendería alegar que las destrucciones parciales dentro del mundo en forma de disoluciones de los seres compuestos que lo conforman no afectan a la indestructibilidad del mundo como tal, ya que no son más que un retorno de los elementos constitutivos a sus lugares naturales. Decimos que no forma parte del argumento de Aristóteles porque es utilizado en contra de la doctrina de la indestructibilidad del mundo, la cual es defendida recurriendo no a la tesis de que las destrucciones parciales son meros retornos de los elementos a sus lugares naturales, sino a la negación de que el mundo sea un compuesto como los demás, sujeto a disolución, ya que en él sus componentes no están dispuestos en contra de sus lugares naturales.

Al igual que en el fragmento anterior, falta la crítica a Platón, lo que revela una vez más que estos argumentos no están escritos en polémica con él. Y también como en dicho fragmento, se manifiesta la influencia del *Timeo*. En este caso, fundamentalmente en la doctrina de los cuatro elementos constitutivos del mundo y de sus lugares naturales (*Ti.* 31b, 32c, 57c), si bien en el *Timeo* la consistencia y permanencia del mundo no se haga residir en la ocupación de cada elemento de su lugar propio, sino en la debida proporción de estos elementos en el conjunto (32c). Berti (1997²) 294 llama la atención sobre la identificación que se da en el fragmento entre el orden y lo conforme con la naturaleza y entre el desorden y lo contrario a la naturaleza, una identificación que se daba ya en el fr. 21. Esta revela la consideración de la naturaleza como principio de un movimiento orientado teleológicamente, lo que está en consonancia con la teoría aristotélica madura de la naturaleza.

πάνθ' ὅσα — βεβιάσται: la definición de composición y disolución en relación con los elementos la ofrece Aristóteles en *Sobre el cielo*, III 5, 303b 17-18: ἔστι γὰρ ἡ ἐκ τῶν στοιχείων γένεσις σύνθεσις, ὡς φασιν, ἡ δ' εἰς τὰ στοιχεῖα διάλυσις, donde, como vemos, son concebidas como dos formas de generación, pues en la composición lo que se genera es el compuesto, y en la disolución, es el elemento. No obstante, en los textos de Aristóteles prima el punto de vista que considera la disolución como una destrucción del compuesto, i. e., de su οὐσία (*Top.* IV 4, 124a 24, VII 3, 153b 31-33). También es aristotélica la idea de que en todo compuesto se hallan todos los elementos o cuerpos simples (II 8, 334b 30-31, 335a 8-9). No he encontrado, sin embargo, un pasaje paralelo en el que la disolución de los compuestos se entienda como un retorno de los elementos a su lugar natural. Untersteiner (1963) 218-219, remite a *Metaph.* XII 10, 1075a 22-25 y al comentario de este pasaje de Alejandro de Afrodisias (*Met.* 716.12-13). En dicho texto de la *Metafísica* se habla de la descomposición de los seres corruptibles como el modo que tienen éstos de contribuir al todo, aclarando Alejandro que aquí se está hablando tanto de descomposición como de generación, pues lo que se descompone es para volver a generarse por composición de sus elementos constitutivos. No obstante, el paralelo no es muy estrecho, pues en el *Sobre la filosofía*, se habla de la disolución (para negarla) en relación al mundo en su totalidad, no en relación con partes suyas. Sí, en cambio, puede observarse ese paralelo en la concepción del todo como un orden al que todos los seres que lo componen tienden como a un fin único.

ἄνθρωποι γὰρ ἀπὸ τῶν τεττάρων στοιχείων: Cf. Arist. *GC* II 7, 334b 23-29, donde se explica la generación de la carne y los huesos.

οὐρανοῦ: No es extraño el empleo de οὐρανός en el sentido de κόσμος, ya que está atestiguado en Platón (*Ti.* 28b: ὁ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος) y en Aristóteles (*Cael.* III 2, 301a 17-19, cf. también I 9, 278b 18-21). Esta identificación entre οὐρανός y mundo es la que explica que puede atribuírsele al οὐρανός los cuatro elementos. La extrañeza ante esta atribución le hizo a Cumont atetizar el término. Por otro lado, la representación del mundo como un conjunto íntegro y completo de los cuatro elementos, que es común con el *Timeo* y con el tratado *Sobre el cielo*, lleva a Untersteiner (1963) 220, siguiendo el criterio de Jaeger, a vincular cronológicamente el *Sobre la filosofía* con *Sobre el cielo*: “Ci troviamo di fronte —com'è naturale nel Π. φιλ.— a una dottrina p latonica che trova il suo proseguimento nel *De Caelo* appartenente alla medesima epoca dell'evoluzione filosofica dello Stagirita”.

δανεισάμενοι: La idea de que los cuerpos humanos se componen de los mismos elementos que constituyen el mundo, los cuales han sido tomados prestados de éste, es platónica: vid. *Ti.* 42e-43a.

τῆς κατὰ φύσιν θέσεως: Sobre la doctrina aristotélica acerca de los movimientos de los elementos en relación con sus lugares naturales, *vid.* los capítulos 3-5 del *Sobre el cielo*.

ὁ δὲ κόσμος ἀμέτοχος τῆς ἐν τοῖς λεχθεῖσιν ἀταξίας ἐστίν: La tesis de que el mundo es un tipo de orden que carece del desorden propio de los seres compuestos debe ponerse en relación con la afirmación del fr. 21 de que el mundo no puede proceder de principios desordenados y, por tanto, no puede ser el resultado de un desorden previo, como sostienen los platónicos. Ello nos confirma de nuevo que cuando en los fragmentos precedentes se hablaba de un dios como causa del orden cósmico, ese dios no puede entenderse como un demiurgo al estilo platónico, que conduce del desorden al orden (*Ti.* 30a), ya que ello implica una concepción creacionista del mundo. No obstante, no creo, como ya he apuntado, que estos fragmentos en que se argumenta a favor de la indestructibilidad del mundo se hayan escrito en polémica con la teología astral de Platón, como afirma Untersteiner (1963) 221, ya que los argumentos contrarios a esa indestructibilidad que Aristóteles refuta no son platónicos, ni pueden serlo, pues Platón defiende la misma tesis.

Fragmento 25

Este fragmento contiene el tercer argumento en favor de la indestructibilidad del mundo que Aristóteles esgrimiría en el diálogo. El argumento tiene una estructura muy similar a la del fr. 23: se trataría de probar lo que se pretende demostrando la imposibilidad de su contrario. En este caso, no obstante, la demostración no se funda en mostrar la imposibilidad de las consecuencias de la premisa a rebatir, sino la imposibilidad de su causa: el mundo no es destructible porque la causa de su posible destrucción no podría causar ésta, por ser algo ajeno a su naturaleza. El esquema del argumento es el siguiente: 1) Se plantea la cuestión de por qué o para qué (τίνος ἔνεκα admite ambos sentidos) dios destruiría el mundo. 2) Existen dos respuestas posibles: 2.1) para no crear ningún mundo más o 2.2) para crear otro. 3) Lo primero es algo ajeno a dios, pues 3.1) supondría atribuirle el cambio del orden al desorden, y 3.2) el arrepentimiento, que es una enfermedad del alma. 4) Lo segundo es imposible, porque tiene tres consecuencias inaceptables: 4.1) primera, que el nuevo mundo creado fuera peor, lo que contradiría la dignidad

de su artífice; 4.2) segunda, que el mundo creado fuera similar, lo que supondría que dios actúa en vano; 4.3.) y tercera, que el mundo creado fuera mejor, lo que iría contra la igualdad de dios consigo mismo, pues implicaría que dios era peor cuando creó el primer mundo. 5) En consecuencia, si no existe razón por la que el dios destruya el mundo que ha creado, el mundo es indestructible.

Como puede observarse, aunque se trata de un argumento en favor de la indestructibilidad del mundo, supone una concepción creacionista de éste, ya que admite la posibilidad de su generación por obra de un dios demiurgo. El vocabulario, por otro lado, no deja dudas al respecto (κοσμοποιῆσαι, κατασκευάσαι, τὸ ἔργον, ὁ γενόμενος, δημιουργός, δημιουργηθέντα, etc.). Este hecho, que revela no sólo una clara influencia de Platón, sino la admisión de su concepción cosmogónica, ha sido explicado por Untersteiner (1960) 355-356 y (1963) 223, como el reflejo de la argumentación que Platón, como personaje del diálogo, exponía en éste en defensa de su tesis de dios como artífice creador del mundo, frente a la doctrina aristotélica del mundo como no generado. Así, propone asociar este fragmento con el fr. 16, del que sería su continuación lógica, pues en él se defendería la misma idea. Sin embargo, la propuesta de Untersteiner tiene inconvenientes. Berti (1997²) 295, por ejemplo, advierte sobre la pretensión de querer determinar con precisión el interlocutor al que deben referirse los fragmentos del diálogo, que juzga excesiva. Yo añado además algunos indicios contrarios: primero, que los fragmentos anteriores no muestran que el argumentario aristotélico se desarrollara en polémica con Platón, sino más bien, al contrario, denuncian una clara influencia platónica, tamizada por los presupuestos aristotélicos: negación del creacionismo y afirmación del carácter ingénito e indestructible del mundo. Segundo, el método silogístico empleado en el fr. 25 es más propio del Estagirita que de Platón (esto lo admite Untersteiner, pero lo explica diciendo que Platón era representado usando el método de razonamiento del propio Aristóteles). Tercero, como ya dije en el comentario a los frr. 15 y 16, no es seguro que estos fragmentos (y cabría, añadir, el presente) reflejan la postura platónica y no la aristotélica, pues exponen el mismo argumento que los frr. 12a, 13 y 14, que es aristotélico, y además el dios artífice del mundo que aparece en ellos no tiene por qué entenderse como un demiurgo al estilo platónico, sino causa primera del orden de un mundo ingénito e imperecedero. Además, apuntábamos otro indicio que es aplicable también aquí: el vocabulario creacionista puede deberse a Filón mismo o a su fuente intermedia y no refleja necesariamente el que

utilizaba el propio Aristóteles. Asimismo, cabe añadir, con Berti (1997²) 295, que el carácter platónico del presente fragmento puede explicarse admitiendo que Aristóteles no pretendía poner el acento en la refutación de la generación del mundo, como hace en *Sobre el cielo* (I 12, 283a 1ss.), sino que prefería servirse del vocabulario platónico sin que eso implicara aceptar sus implicaciones doctrinales. O, dicho en otros términos, Aristóteles podría haberse servido de una prueba de la indestructibilidad del mundo que le iba bien para sus propósitos obviando los presupuestos cosmológicos inaceptables o entendiéndolos de un modo no creacionista. La actitud de Aristóteles hacia la doctrina platónica en el diálogo pudo muy bien ser, pues, la que expone Berti (1997²) 295 con su claridad habitual: “Ancora una volta dunque si deve rilevare il desiderio insistente di Aristotele di porsi su una linea di perfetta continuità con la dottrina di Platone: ciò naturalmente gli impone di sacrificare la lettera, ora della propria esposizione, ora di quella platonica, per salvare la continuità dello spirito. Già in precedenza abbiamo avuto occasione di rilevare come il concetto di Dio che caratterizza il Περί φιλοσοφίας sia quello della causa immobile di ogni mutamento. La dottrina dell’eternità del mondo conferma la presenza di questo concetto, il solo con cui essa sia compatibile. Tuttavia è interessante anche rilevare come Aristotele si sforzi il più possibile di mostrare che tale concetto di Dio non è che lo sviluppo più logico e coerente del Dio del *Timeo*”.

ἀποδεικτικώτατός: este superlativo no está documentado en Aristóteles, sólo en este pasaje de Filón.

πρὸς τάξιν γὰρ ἀταξίαν μεταβάλλειν δέον: esta expresión remite a Platón, *Ti.* 30a, donde se expone en términos muy similares la labor propia del dios demiurgo.

μετάνοιαν: es un término que sólo está atestiguado una vez en Aristóteles, en la *Epístola*, 4.21 con el sentido de “cambio de parecer”. No aparece en Platón. Sólo el verbo μετανοέω en el sentido de “recapacitar” (*Euthd.* 279c). μετάνοια ya se incluía en algunos dichos atribuidos a alguno de los Siete Sabios, como μίσει τὸ ταχὺ λαλεῖν, μὴ ἀμάρτης· μετάνοια γὰρ ἀκολουθεῖ (a Biante, 10 fr. 3 p. 65.4-5 D.-K.) o συγγνώμη μετανοίας κρείσσω (a Pítaco, *FPG* 1.4.13), con el sentido de “arrepentimiento”. Y con el mismo sentido se halla atestiguada en Tucídides, 3.36.4 y Antífote, *Tetr.* 1.4.12. μετάνοια y el verbo derivado μετανοῶ suelen designar en la literatura filosófica un afecto o actitud que debe evitarse, por ser impropia del sabio (*vid.* p. e. Epich. 23 B 41 D.-K.: οὐ μετανοεῖν ἀλλὰ προνοεῖν χρὴ τὸν ἄνδρα τὸν

σοφόν, Democr. 68 B 66 προβουλεύεσθαι κρεῖσσον πρὸ τῶν πράξεων ἢ μετανοεῖν, Chrysipp. SVF III 548 οὐδ' ὑπονοεῖν δέ φασι τὸν σοφόν [...] οὐδὲ μετανοεῖν δ' ὑπολαμβάνουσι τὸν νοῦν ἔχοντα· καὶ γὰρ τὴν μετάνοιαν ἔχεσθαι ψευδοῦς συγκαταθάσεως, <ὡς> ἂν προδιαπεπτωκότος). Este hecho sin duda subyace al uso del término en este fragmento, sobre todo en cuanto que se aplica al sabio por antonomasia, dios.

κοσμοποιῆσαι: el sentido en que aquí se emplea este término es post-aristotélico (Plu. 719c, 877c, SVF II 310). En Aristóteles está atestiguado, pero en el sentido de “plantear una teoría sobre la génesis del mundo” (Ph. VIII 1, 250b 16, Metaph. XIV 3, 1091a 18, Cael. III 2, 301a 13). Como adjetivo acompañando a δημιουργός aparecía en el fr. 16.

τὰ τοῦ θεοῦ, ἅτε τελειοτάτη τέχνη καὶ ἐπιστήμη δημιουργηθέντα: la idea es platónica, cf. Sph. 265e: θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεία τέχνη. Contra ella se manifiesta Epicuro (fr. 381 Usener) y Lucrecio (5.195-234), quienes niegan que la naturaleza haya sido creada por obra divina, pues está llena de defectos.

τεχνίτης: este término referido a dios y usado como sinónimo de δημιουργός ya lo hemos visto en el fr. 15, testimoniado también por Filón.

Fragmento 26

a. CICERÓN, *Primeras cuestiones académicas* (Lúculo), 38.119 Plasberg:

Este fragmento nos conserva el primer argumento contra la generación del mundo adscribible al diálogo: “el comienzo de una obra tan admirable no pudo ser fruto de una decisión nueva” (*nulla fuerit novo consilio inito tam praeclari operis inceptio*). *novo consilio* hace referencia a un plan o diseño del que emana la decisión del dios que da lugar al mundo. Quizá traduzca la palabra διάνοια, término que, junto αλογισμός, se emplea en el *Timeo* para designar el plan o propósito que mueve la acción del demiurgo en su actividad creadora: *vid.* p. e. Ti. 38c, 33a, cf. διανοηθείς, 32c. La idea es que éste no pudo tener origen en una decisión divina tomada en un momento determinado del tiempo, pues su perfecta constitución, que lo hace indestructible, implica que existe siempre y, por tanto, impide que haya tenido un origen en el tiempo (cf. Arist. Cael. I 12, 281b 25-282a 3). El argumento supone que el mundo depende del diseño de un dios artífice, pero con la salvedad de que ese diseño, que parece un eco del modelo inteligible del *Timeo* (29a: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος ὃς τε δημιουργὸς ἀγαθός, δηλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον (sc. παράδειγμα) ἔβλεπεν [...] ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὃ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων), no es previo al

mundo, sino inmanente y tan eterno como él. Podemos ver de nuevo, como señala Berti (1997²) 295-296, que Aristóteles sigue de cerca la cosmología platónica, con la diferencia fundamental de su rechazo de las Formas y, por tanto, de la existencia de un modelo previo, separado y eterno del que depende el mundo generado sensible: “Poiché per Aristotele le idee non sono separate, il modello eterno del mondo non è che il disegno in esso attuato: di conseguenza l’attuazione di questo disegno, ovvero il mondo stesso, deve essere eterna. Il fondamento di questa dottrina è sempre il principio platonico che la perfezione comporta eternità: l’unica differenza sta nel rifiuto, da parte di Aristotele, delle idee separate”.

Los dos argumentos que siguen en defensa de la indestructibilidad del mundo los hemos visto ya desarrollados en los fr. 22 y 23.

veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles: Este es uno de los pocos pasajes que nos hablan de la elocuencia y bello estilo de Aristóteles en las obras que, como el diálogo *Sobre la filosofía*, pudo conocer Cicerón. Cf. también *supra* fr. 14: *Praeclare ergo Aristoteles [...] inquit*, Cic. *De orat.* 1.11.49, *Inv.* 2.2.6, *Top.* 1.3, *Off.* 1.1.4, Quint. *Inst.* 10.1.83.

undique aptum: la perfecta constitución del mundo en todas sus partes como argumento en contra de su destructibilidad lo hemos visto ya en el fr. 24: ἀρίστην γὰρ θέσιν καὶ τάξιν ἑναρμόνιον τὰ τοῦ κόσμου μέρη εἴληχε πάντα. Esa perfecta constitución del mundo se funda en la totalidad de éste, es decir, en que incluye en sí mismo todo lo existente: <ὁ κόσμος> ὅλος δὲ ἔνεκα τοῦ σύμπασαν τὴν οὐσίαν εἰς αὐτὸν ἐξανηλῶσθαι (fr. 23).

nulla senectus diuturnitate temporum exsistere: Cicerón refleja la misma vinculación entre la sólida constitución del mundo (derivada de su totalidad) y su inmunidad hacia la vejez que hemos visto en el fr. 23: <ὁ κόσμος> ἀγήρω δὲ καὶ ἄνοσος, ἐπειδὴ τὰ νόσοις καὶ γήρᾳ σώματα ἄλωτὰ θερμότησι καὶ ψύξεσι καὶ ταῖς ἄλλαις ἐναντιότησι προσεπιπτούσαις ἔξωθεν ἰσχυρῶς ἀνατρέπεται, ὧν οὐδεμία δύναμις ἀποδρᾶσα κυκλοῦται καὶ ἐπιτίθεται, πασῶν, μηδενὸς ἀποστατοῦντος μέρους, ὁλοκλήρων ἐγκατειλημμένων εἴσω.

ornatus: palabra que aquí vale por κόσμος. Es difícil su traducción, pues aunque aquí se refiera al “mundo”, no lo hace en su acepción habitual, sino significando más bien el ornato o belleza que lo distingue y adorna, un sentido que, por cierto, tiene también el κόσμος griego. Usos similares del término en Cic. *ND* 2.44.115 y Plin. *NH* 2.4.8.

b. LACTANCIO, *Institutiones divinas*, 2.10.24-25:

Este pasaje únicamente nos confirma el rechazo de Aristóteles a la tesis de la generación y de la destrucción del mundo. El resto se enmarca en la polémica que Epicuro y sus seguidores entablaron con Aristóteles y Platón a cuenta de dicha tesis, una polémica presentada de forma tendenciosa a favor de la doctrina epicúrea. No parece que Lactancio conociera de primera mano el *Sobre la filosofía*, sino que debió extraer su conocimiento de él del *Logistoricon* de Varrón, una colección de libros que ya utilizó en su *De opificio dei* y en la que el titulado *Tubero, de origine humana*, trataba del origen del mundo (Bignone [2007] 847), y que contenía también una obra titulada *Liber de philosophia*, que pudo estar inspirada en el diálogo aristotélico (Tarver [1997] 146-147). El pasaje de Lactancio es recogido por Usener en su edición (*Epicurea*, fr. 304, p. 214) junto a los testimonios que conciernen a la actitud de Epicuro sobre el problema del fin del mundo. Sobre dicha polémica, el trabajo fundamental sigue siendo el libro clásico de Bignone (2007), publicado originalmente en 1936.

quod si Aristoteli Plato et Epicurus extorquent: No creo que esta frase refleje la supuesta discusión que Aristóteles sostenía con Platón en el diálogo a cuenta del origen del mundo, y que, por tanto, sirva de testimonio de esa discusión, como cree Bignone (2007) 847-848 y acepta Untersteiner (1963) 227-228. La razón ha sido expuesta en los comentarios anteriores: los fragmentos en los que se exponen los argumentos sobre el origen de la idea de los dioses, a favor de su existencia y contra la destructibilidad del mundo no dan cuenta de una discusión entre Aristóteles y Platón como personajes del diálogo, ya que dichos argumentos no se construyen en contra de la doctrina platónica, sino que se sirven de ella obviando aquellos aspectos inaceptables como la teoría de las Formas o el demiurgo creador. Eso no quiere decir, no obstante, que Aristóteles y Platón no aparecieran como personajes en el diálogo, sino que los fragmentos cosmológicos del libro III no demuestran ese hecho. La frase de Lactancio bien pudo deberse al conocimiento de las diferencias que sobre el origen del mundo sostenían Aristóteles y Platón y que exponía en su obra Varrón, quien, a su vez, pudo tomar ese conocimiento de una lectura tanto del *Sobre la filosofía* como del *Timeo* y no sólo del primero.

Fragmento 27

a. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, 2.15.42-16.44:

Este fragmento nos conserva dos argumentos en defensa de la divinidad de los astros. El primero está construido sobre una analogía: igual que nacen

seres vivos en el agua, en el aire y en la tierra, tienen que nacer también en la parte más apropiada para su generación, que es el éter. Puesto que los astros se hallan en el éter, y éste es sumamente tenue y está en movimiento y actividad constante, los astros tendrán un sentido agudísimo y una agilidad extrema, y, además, inteligencia. Por lo tanto, los astros serán dioses. El segundo es un típico argumento por exclusión, que demuestra que los astros se mueven por voluntad propia porque no pueden hacerlo ni por naturaleza (ya que su movimiento es circular) ni por violencia. Parece faltar la conclusión de la prueba, que relacione el movimiento voluntario de los astros con su divinidad. Es posible que esa relación se fundara en la idea de que la circularidad del movimiento solo puede ser propia de seres ingénitos e imperecederos (*vid. Cael.* I 3, 270a 13ss.) y, por tanto, divinos. O también que la divinidad de los astros se dedujera directamente de la voluntariedad de su movimiento, en tanto que este, al ser circular, revelaría la eminente agudeza e inteligencia de aquellos y, por ende, su divinidad. Finalmente, se concluye que negar la existencia de los dioses sólo puede ser obra de la ignorancia y de la impiedad.

cum igitur — ducenda: La divinidad de los astros se hace descansar en la excelencia de aquello que caracteriza la vida: el conocimiento (en su doble aspecto sensitivo e intelectual) y el movimiento espontáneo. Atributos que dependen, a su vez, de la naturaleza del entorno en el que se hallan: el éter, cuya mayor aptitud para generar la vida se halla íntimamente ligada a su extrema sutileza y su movimiento constante. Así pues, la prueba muestra que la divinidad de los astros reside, en última instancia, en su relación con el éter que, por el fr. 33, sabemos que es lo que los constituye, y lo que les proporciona aquella superioridad en las facultades cognoscitiva y motriz que los hace divinos (Berti [1997²] 297). Esta doctrina parece inspirada en la cuádruple clasificación de los seres vivientes en el *Timeo*, 39e-40b, de los cuales, los celestes son considerados dioses y descritos como los más brillantes, bellos y dotados de la inteligencia más poderosa y de un doble movimiento, uno de rotación y otro de traslación. Ahora bien, la introducción del éter como elemento constitutivo de los seres celestes parece, como afirmó Jaeger (1946) 164, algo propio de Aristóteles, ya que para Platón estos están formados de fuego (40a). Platón menciona el éter en tres ocasiones: en el *Fedón* (109b, 111b) aparece como una denominación del cielo, que es el lugar de los astros, situado más allá del aire; en el *Timeo* (58d) se lo concibe como la variedad más clara de aire, y en el *Crátilo* (408d, 410b) se le nombra junto a la tierra, el agua, el aire, el fuego, el Sol, la Luna y los astros y se dice de él que es lo que fluye en torno al aire. Podría

dudarse hasta qué punto Platón lo considera como un elemento distinto de los otros cuatro, pero de lo que no cabe duda es de que él nunca afirma que sea el constituyente de los astros. Que esta doctrina era aristotélica lo sabemos además por otras fuentes (frr. 27b, 33), según las cuales Aristóteles concebía el éter en el diálogo como un quinto elemento distinto de los otros cuatro que componen el mundo sublunar: tierra, agua, aire y fuego, que por su movimiento circular y continuo sería propio de los seres celestes. Es cierto que Cicerón, la fuente del fragmento, supone aquí solo cuatro elementos, considerando el éter como uno de los cuatro en lugar del fuego, pero la aparente contradicción puede explicarse fácilmente aduciendo, con Jaeger (1946) 168, que la fuente estoica de Cicerón habría adaptado el argumento aristotélico a la teoría estoica de los elementos, en la que el fuego y el éter se consideraban como un único elemento, o bien, con Berti (1997²) 298, que la demostración de Aristóteles no se basaba en la rigurosa correspondencia entre cada elemento y los seres vivos que genera, sino en el grado de idoneidad de cada elemento para la generación, y en ese caso es indiferente que el éter se considere un quinto elemento o el fuego se distinga del éter y posea también sus propios seres vivos. De hecho, es posible que la argumentación aristotélica solo mencionara los seres terrestres, acuáticos, alados y celestes, siguiendo el ejemplo de Platón (*Ti.* 39e-40a), tal como parece testimoniarlo el fr. 28a, pero sin que ello implicara la tesis platónica de que los celestes se componen de fuego o la negación del quinto elemento. De todos modos, como señala Berti (1997²) 297, la teoría del quinto elemento está prefigurada en la “quinta combinación” (σύντασις πέμπτη) de triángulos constitutivos de los elementos del mundo mencionada en el *Timeo* (55c), lo que, junto al hecho de que fuera adoptada por otros platónicos, demuestra que su concepción nace en el seno de la cosmología platónica y en clara continuidad con ella. Esa influencia de la cosmología platónica se verifica también en la afirmación de la generación de los astros (*astra gignantur*): *vid.* *Ti* 38c ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστροα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά [...] γέγονεν, aunque cabe dudar de que Aristóteles se manifestara en esos términos, habida cuenta de que ello se contradiría con sus tesis de la eternidad del mundo y de la ingenerabilidad e indestructibilidad de los cuerpos que se mueven en círculo (*vid.* *Cael.* I 3, 270a 13ss.). Me atrevería a sugerir que si Aristóteles realmente usó el verbo γίνομαι en referencia a los astros quizá lo hiciera significando la procedencia a partir del elemento éter, pero sin entenderla en sentido temporal, sino meramente lógico.

nec vero — voluntarius: Berti (1997²) 299-300 interpreta el argumento aquí expuesto como un intento de mostrar el carácter animado y, de ahí, la divinidad de los astros. Esa demostración pasaría por evidenciar no tanto que la voluntad de estos, que implica un alma, es la causa de su movimiento, sino más bien que lo es de que este sea circular. Ahora bien, en el libro I del tratado *Sobre el cielo* (*Cael.* I 2, 268b 14-269a 18), considerado próximo cronológicamente al diálogo, se atribuye a la naturaleza el principio del movimiento de todos los cuerpos naturales, como el que tiene un movimiento circular, que es distinto de los otros cuerpos simples, el fuego, el aire, el agua y la tierra, ya que el movimiento natural de estos es rectilíneo y no circular. Esto contradice la doctrina del fragmento, según la cual el movimiento de los astros, al ser circular, no puede ser natural, ya que este sólo se produce hacia arriba o hacia abajo. Esta discordancia se ha explicado de tres maneras principales: la primera, debida a Bernays (1863) 103-104, consiste en atribuir la discordancia a un mal entendimiento del texto aristotélico por parte de Cicerón o de su fuente, quienes habrían interpretado como un movimiento voluntario lo que Aristóteles explicaría como un movimiento propio y exclusivo de los astros, es decir, como algo que poseen por sí mismos. La segunda, expuesta por Jaeger (1946) 178-179, se funda en su tesis de la evolución doctrinal de Aristóteles, conforme a la cual la atribución de la causa del movimiento de los astros a su inteligencia y sabiduría obedecía a un antropomorfismo influido por el *Timeo*, 34a y propio de la Academia, que Aristóteles abandonó después en favor de una explicación física a partir de la naturaleza material del éter. La tercera, sostenida por Berti (1997²) 300-301, rechaza las dos anteriores, defendiendo la compatibilidad entre las dos causas del movimiento astral: la voluntad de los astros y la naturaleza del éter. Para ello, afirma Berti, basta con admitir (con Jaeger [1946] 179-180) que la hipótesis del éter no fue introducida para explicar las características del movimiento astral, sino para asignar un elemento particular a la región celeste, cuyas enormes dimensiones no permitían seguir aceptando la vieja doctrina de que el cielo y los astros estuvieran compuestos de fuego, ya que en ese caso consumirían a los restantes elementos. Esto podría explicar que en el diálogo no se atribuyera todavía al éter el movimiento circular como movimiento natural propio, diverso del rectilíneo, y, por tanto, se explicara este como debido a la voluntad del astro, y, por tanto, a su racionalidad, sin que ello supusiera considerarlo como no conforme a la naturaleza. Sin embargo, esta interpretación tiene el inconveniente de que el fragmento de Cicerón contrapone claramente el movimiento circular al rectilíneo, considerando

natural solo a este y antinatural a aquel, lo que contradice la doctrina del diálogo según la cual el orden del mundo, del que los astros conforman su ejemplo más logrado, es conforme a la naturaleza (frr. 21 y 24). Además, dicha doctrina debía incluir también la del movimiento circular como propio del éter, tal como nos dice el fr. 17b, según el cual Aristóteles calificaba expresamente al éter, es decir, al quinto cuerpo, como *κυκλοφορικόν*. Yo no encuentro, pues, compatibilidad no ya entre la doctrina del diálogo sobre la naturaleza del movimiento astral y la del tratado *Sobre el cielo*, sino ni siquiera entre la doctrina que transmite Cicerón y la del resto de la obra. Soy, pues, de la opinión de que el origen de la contradicción está en Cicerón o en su fuente. Y, en concreto, en la diferencia de concepción de la naturaleza. La exposición de Cicerón, negando que el movimiento circular sea natural y planteando en consecuencia como alternativa excluyente que sea un acto voluntario de un ser racional, implica entender la naturaleza como una entidad inanimada, sujeta a fuerzas que actúan de un modo mecanicista, y carente de intencionalidad o finalidad alguna. Y esta concepción no es en absoluto aristotélica. Sí lo es, en cambio, la de concebir tanto al mundo como a las entidades celestes como seres vivos racionales (fr. 28a-b, 33) y, por tanto, con voluntad propia. Es posible que Cicerón o su fuente adaptaran esta última doctrina a otra concepción de la naturaleza y, a partir de ahí, atribuyeran a Aristóteles una prueba basada en la contraposición entre movimiento voluntario y movimiento natural que no pudo proceder de él, ya que Aristóteles explicaba el movimiento circular de los astros tanto por su naturaleza etérea (fr. 27b), como por su voluntad, sin ver en ello incompatibilidad alguna, debido, seguramente, a su concepción de las cuatro causas.

Por otro lado, la tesis del movimiento voluntario y espontáneo de los astros parece contradecir la del motor inmóvil (así lo creen p. e. von Arnim [1931] 7-9 y Guthrie [1933] 166), sobre todo si se tiene en cuenta la asunción de que no hay fuerza externa mayor que pueda actuar sobre ellos. Sin embargo, no creo que sea el caso. Primero, porque, tal como afirma Ross (1936) 96, Aristóteles no niega que pueda existir una fuerza mayor que la de los astros, sino que haya algo capaz de moverlos contra la naturaleza y, evidentemente, el motor inmóvil, que actúa como causa final, no mueve contra la naturaleza. Segundo, el motor inmóvil, como causa final, supone (o al menos es perfectamente compatible con) un deseo intencional de los astros hacia él, que es lo que les impulsa a moverse. Tercero, porque no son excluyentes las tres causas del movimiento de los seres celestes que nombra Platón en las *Leyes*

como obra del alma (a pesar de que Platón mismo así lo declare), y que Aristóteles, como miembro de la Academia, debía conocer. Dice Platón en relación al Sol, aunque sus afirmaciones sean aplicables al resto de los astros (Lg 898e-899a): {ΑΘ.} Ἥλιον εἶπερ ἄγει ψυχὴ, τῶν αὐτὴν ἐν λέγοντες δοῶν σχεδὸν οὐκ ἀποτευξόμεθα. {ΚΛ.} Τίνων {ΑΘ.} Ὡς 1) ἡ ἐνοῦσα ἐντὸς τῶ περιφερεῖ τούτῳ φαινομένῳ σώματι πάντῃ διακομίζει τὸ τοιοῦτον, καθάπερ ἡμᾶς ἢ παρ' ἡμῖν ψυχὴ πάντῃ περιφέρει· 2) ἡ ποθεν ἔξωθεν σῶμα αὐτῇ πορισαμένη πυρὸς ἢ τινος ἀέρος, ὡς λόγος ἐστὶ τινων, ὥθει βίᾳ σώματι σῶμα· 3) ἡ τρίτον αὐτῇ ψιλῇ σώματος οὔσα, ἔχουσα δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι, ποδηγῇ Jaeger (1946) 167 afirma que Aristóteles asumió como propia la tercera hipótesis de Platón en la forma de motor inmóvil, pero únicamente “con referencia al sumo principio, que es distinto del mundo y carece absolutamente de movimiento; los astros y los cielos, por otro lado, deben su movimiento a almas inmanentes”. Así lo expresaría el fragmento de Cicerón, que serviría de constatación de que Aristóteles combina la primera y la tercera hipótesis: la primera, para el motor inmóvil y la tercera, para los astros. Las conclusiones en ese sentido de Berti (1997²) 301-302, son, a mi entender, perfectamente asumibles: “l’indipendenza dalle leggi naturali (sc. de la gravedad) e da una forza capace di violarle non esclude la possibilità che l’astro sia mosso da un motore trascendente in direzione conforme a quella voluta dalla sua anima: l’azione di questo motore non può infatti in alcun modo essere considerata contraria alla natura, in quanto le leggi naturali della gravità per l’astro non sussistono. Essa deve venir concepita come un’azione conforme alla volontà, nonché alla natura, dell’astro; nel qual caso si deve ammettere che l’astro animato scelga per il suo moto la forma circolare, perché in essa ravvisa la forma più perfetta di movimento, quella cioè in cui si realizza meglio la sua stessa perfezione”. Según esta interpretación, continúa Berti, la posición de Aristóteles en el diálogo sería la de trasponer en términos científicos la doctrina del movimiento astral esbozada por Platón en el *Timeo*. Aristóteles adoptaría la noción platónica del alma como principio inmanente del movimiento de los astros, a la vez que transforma el demiurgo platónico en el dios supremo entendido como motor inmóvil, modificando consecuentemente la relación generativa de aquel con los astros en una relación motora. Con ello, Aristóteles “conserva intatto lo spirito della dottrina platonica, ma al tempo stesso non è lontano dalle posizioni della sua maturità, come appare dall’introduzione dell’etere quale materia degli astri e dalla notevole affinità tra la dottrina dell’animazione, intesa come aspirazione a

un moto circolare, e la posteriore dottrina aristotelica delle intelligenze motrici delle sfere astrali” (Berti [1997²] 302).

Sobre este fragmento, véase también Graeser (1970) 16-27, Hahm (1982) 60-74 y Bos (1988) 43-64.

b. NEMESIO DE EMESA, *Sobre la naturaleza del hombre*, 72 Matthaei = 5.189 Einarson (= Series Graeca XL p. 625 C Migne):

La doctrina del quinto elemento, al que Nemesio, en una expresión que parece deberse a Aristóteles mismo, denomina “quinto cuerpo” (πέμπτον σῶμα) es, como ya hemos apuntado, propia del diálogo (fr. 33). Aparece testimoniada también en *Epínomis*, 981c y 984d (una obra posterior al *Sobre la filosofía*, vid. Jaeger [1946] 169 n. 2, 175, Berti [1997²] 341 n. 173), donde el quinto cuerpo parece asimilarse a la naturaleza de los astros, como corresponde a un género divino de seres, que poseen el cuerpo más bello y el alma más dichosa (981e). Sin embargo, como señala Jaeger (1946) 168, aquí la posición más alta la ocupa el fuego (984b) y después el éter y el aire, lo que evidencia que el autor del *Epínomis* acepta la doctrina del quinto cuerpo pero con la intención de adaptarla a la del *Timeo*, en la que el fuego es el elemento más sutil y el éter la parte más clara del aire (58b-d).

περὶ αὐτὸ φέρεται: La traducción latina dice también “sobre sí mismo” (circa idem) que parece ser la lectura más correcta. Aquí parece aludirse a la *continuatam motionem et perennem* (fr. 33b) propia del quinto cuerpo, que cabe poner en relación con *ἡ ἀκίνησις συνεχῆς ἢ κύκλῳ* de *Metaph.* XII 6, 1071b 10-11. El movimiento del “quinto cuerpo” es el más perfecto y el único continuo e infinito, ya que solo el movimiento circular posee estas características: cf. *Física*, VIII 8, 264b 9ss., *Cael.* I 3, 270b 20-24. Cf. Untersteiner (1963) 236.

Fragmento 28

a. AECIO, 5.20.1 en JUAN ESTOBEO, *Antología*, 1.43 (37).1 = PLUTARCO, *Opiniones de filósofos*, 908F (= *Doxographi Graeci*, 432.4-8 Diels):

Este fragmento confirma la división cuatripartita de los seres vivos testimoniada por Cicerón en el fr. 27a y de clara inspiración platónica (*Ti.* 39e-40a). Como no parece tratarse de una confusión por parte del doxógrafo, como pensaba Diels (1879) 64, seguido por Jaeger (1946) 171 n. 47, lo más probable es que la noticia proceda del primer argumento en el que Aristóteles demostraba la divinidad de los astros a partir de su carácter animado y racional y del que se hace eco Cicerón, en el cual Aristóteles no mencionaría los seres vivos propios

del fuego, que serían distintos de los seres celestes (fr. 28c-f, i), constituidos de éter. Eso parece sugerirlo también el hecho de que el doxógrafo mencione a continuación que Aristóteles consideraba a los astros como seres vivos y al mundo como un ser divino en tanto que animal racional e inmortal (cf. ὁρατὸν θεόν fr. 22 y fr. 32).

b. OLIMPIODORO, *Comentarios al Fedón de Platón*, 180.22-23 Norvin (= DAMASCIO, *Comentarios al Fedón de Platón*, 416.10-11 Westerink):

Obviamente, sería contradictorio con las tesis cosmológicas del diálogo entender el fragmento en el sentido de que los seres celestes crean o generan algo. Más acorde con esas tesis sería entender que todos los entes sublunares están sujetos a la acción de los seres celestes o bien que todo el movimiento de aquellos depende de estos. Esa interpretación se compadece bien además con el uso que hace Aristóteles del término ποιήσις en algunos pasajes de sus obras, tomándolo en el sentido de “acción” en contraposición con “pasión” (ἄθος), *vid.* p. e. *Cael.* I 7, 275a 24, *De an.* III 2, 426a 2 y 9. Al fin y al cabo, ποιήσις es definida como el movimiento o proceso que se produce desde que se decide a actuar hasta que se llega al resultado de la acción (*Metaph.* VII 7, 1032b 10, 16-17), y ese movimiento o proceso, que se define por su carácter activo (como ἐνέργειαν τοῦ ποιητικοῦ se define en *Ph.* III 3, 202a 22-23), puede dar lugar a distintos resultados, no sólo a la producción de algo. Es posible que Aristóteles pensara en un tipo de acción similar a la que se describe del Sol en el pseudo-aristotélico *De mundo*, 6, 399a 18-30: κατὰ γὰρ τὸ ἄνωθεν ἐνδόσιμον ὑπὸ τοῦ φερωνύμως ἂν κορυφαίου προσαγορευθέντος κινεῖται μὲν τὰ ἄστρα ἀεὶ καὶ ὁ σύμπας οὐρανός, πορεύεται δὲ διττὰς πορείας ὁ παμφαῆς ἥλιος, τῇ μὲν ἡμέραν καὶ νύκτα διορίζων ἀνατολῇ καὶ δύσει, τῇ δὲ τὰς τέσσαρας ὥρας ἄγων τοῦ ἔτους, πρόσω τε βόρειος καὶ ὀπίσω νότιος διεξέρπων. γίνονται δὲ ὑετοὶ κατὰ καιρὸν καὶ ἄνεμοι καὶ δρόσοι τὰ τε πάθη τὰ ἐν τῷ περιέχοντι συμβαίνοντα διὰ τὴν πρώτην καὶ ἀρχέγονον αἰτίαν. ἔπονται δὲ τούτοις ποταμῶν ἐκροαί, θαλάσσης ἀνοιδήσεις, δένδρων ἐκφύσεις, καρπῶν πεπάνσεις, γοναὶ ζώων, ἐκτροφαί τε πάντων καὶ ἀκμαὶ καὶ φθίσεις, συμβαλλομένης πρὸς ταῦτα καὶ τῆς ἐκάστου κατασκευῆς, ὥς ἔφην.

τοῖς οὐρανίοις ζώοις: Según Ross (1952) 94 n. 2, Aristóteles se referiría a los animales zodiacales.

c. ARISTÓTELES, *Historia de los animales*, V 19, 552b 10-13:

d. APULEYO, *Sobre el dios de Sócrates*, 8.137-138:

- e. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los gigantes*, 2.7-8 (II, p. 43, 9 Wendland):
- f. FILÓN, *Noé y la plantación*, 3.12 (II, p. 135, 17 W.):
- g. FILÓN, *Que los sueños son enviados por Dios*, 1.22.135 (III, p. 234, 8 W.):
- h. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, 9.86-87:
- i. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la indestructibilidad del mundo*, 45 Cohn:

La inclusión de estos fragmentos es problemática. Se basa en la tesis de Jaeger (1946) 169ss., según la cual el primer argumento en favor de la divinidad de los astros que testimonia Cicerón (fr. 27a) debía contener en origen la mención de los seres vivos propios del fuego y la de los cinco elementos, ya que se trataba de una prueba de base empírica, que deducía por analogía la existencia de seres vivos en el éter a partir de la constatación de su existencia en los restantes elementos. La causa de que esa doble mención no se dé en Cicerón sería, según Jaeger, su supresión por parte de su fuente estoica, quien habría convertido el argumento original de Aristóteles de una prueba de la divinidad del cosmos en una prueba de la existencia de démones aéreos, identificados después con los ángeles. En esa conversión, el autor estoico habría seguido la doctrina del *Epínomis*, 984d ss., respecto de la existencia de almas en los astros y de seres aéreos, y habría reducido los cinco elementos aristotélicos a los cuatro estoicos, considerando el éter sólo como el nivel superior y más puro del fuego e identificando a la par a los moradores del fuego de los que hablaba Aristóteles con los astros. Finalmente, Jaeger sugiere que ese autor estoico podría ser Posidonio.

Sin embargo, como ya se ha apuntado en el comentario del fragmento anterior, la tesis de Jaeger es innecesaria, ya que la afirmación de que la prueba aristotélica de la divinidad de los astros tenía base empírica y esto exigía la mención de los seres vivos moradores del fuego y la del éter como quinto elemento, es una mera suposición no exigida por la naturaleza de la prueba, que no se basaba en una rigurosa correspondencia entre cada elemento y los seres vivos que genera, sino en el grado de idoneidad de cada elemento para la generación. Además, tampoco tiene fuerza demostrativa la pretensión de Jaeger (aceptada por Bignone [2007] 931-932) de que la mención de Apuleyo a los seres alados que moran en el fuego tiene como fuente el diálogo y no el pasaje de la *Historia de los animales*, porque en este no se dice que estos animales nacen en el fuego y pasan toda su vida en él, que sería el punto esencial que se requiere para el argumento sobre la divinidad de los astros del *Sobre la filosofía*. Primero, porque ya hemos visto que la alusión a animales moradores del fuego no es esencial para el argumento aristotélico, y segundo, porque la diferencia entre

decir que en el fuego nacen (γίνεταί) animales alados que saltan y caminan a través de él (HA) y afirmar que nacen y habitan durante toda su vida en él (Apuleyo) no es suficiente para demostrar una fuente distinta, toda vez que las semejanzas entre ambos pasajes son mayores y que Apuleyo o su fuente pudo muy bien interpretar el pasaje de *Historia de los animales* a su modo.

Por otro lado, y contra lo que sostiene Jaeger, Aristóteles pudo hacer referencia en el contexto de su argumento sólo a cuatro elementos, como parece testimoniar el fr. 28a, aun cuando a lo largo del libro III del diálogo introdujera también la doctrina del éter como quinto cuerpo. De hecho, para demostrar que el éter es el elemento más idóneo como componente y lugar de movimiento de los astros no es necesario distinguirlo como un quinto elemento respecto de los otros cuatro. Sí lo es, en cambio, si lo que se pretende probar es que el éter es el único elemento que puede ser soporte de la facultad intelectual y del movimiento continuo y perpetuo, i. e., el circular propio de los astros, que parece ser el contexto en el que Aristóteles hablaba del quinto cuerpo (fr. 33).

Fragmento 29

Este fragmento, extraído del comentario de Damascio a *Fedón*, 111b, nos da cuenta de la mención que hacía Aristóteles de haber visto a un hombre que era insomne y se alimentaba únicamente de los rayos solares (o del aire solar). La ubicación del fragmento en el *Sobre la filosofía* (y no p. e. en el *Eudemo*, donde lo sitúa Rose³) se fundamenta en la idea de que Aristóteles se serviría del ejemplo de aquel hombre para describir, por analogía, algunas características de los dioses astrales. En concreto, la de que su actividad es constante y continua (no duermen: cf. Arist. *Cael.* II 1, 284a 29-35) y la de que se nutren o viven del éter, en tanto que sería el único elemento necesario para su actividad y subsistencia (cf. Bignone [2007] 687-689, Untersteiner [1963] 242-243). Que la referencia última de este fragmento es a los astros y no, por ejemplo, a la independencia del alma humana respecto del cuerpo, parece confirmarlo el fr. 30, perteneciente al comentario de Olimpiodoro al *Fedón*, en el que se atribuye a Aristóteles la opinión de que los seres celestes poseen solo los sentidos de la vista y del oído, ya que estos son los únicos que contribuyen a ser perfecto y además tienen un carácter más activo que pasivo y son inalterables. Berti (1997²) 304, aunque acepta que la referencia a la ausencia de sueño es una alusión al movimiento incesante de los astros, duda de que el alimento de los rayos solares remita también a la nutrición de los astros, una doctrina que no tiene

apoyo textual en el diálogo²²⁷. Él prefiere entender la alimentación de rayos solares como una metáfora para indicar la innecesidad que tienen los astros de nutrirse o bien su capacidad para transformar en energía vital el calor o la luz sin mediación de un verdadero alimento. No obstante, la necesidad de suponer un sentido metafórico a la nutrición de los astros resta pertinencia a la analogía con el caso del hombre citado y, por tanto, debilita la interpretación del pasaje como una alusión a la teología astral.

Fragmento 30

La pertenencia de este fragmento al *Sobre la filosofía* ha quedado suficientemente demostrada, a mi juicio, por Bignone (2007) 692-695, 837. Como señala Berti (1997²) 304, este fragmento debe ponerse en relación con el fr. 27a, donde se atribuye un sentido agudísimo (*sensus acerrimus*), además de inteligencia, a los astros, ya que explica el modo en que cabe entender esa atribución: la percepción sensible (en la que, es de suponer, se funda la inteligencia astral) sólo se refiere a la visión y a la audición, ya que son las únicas sensaciones que permiten ser perfectos a quienes las poseen y además son predominantemente activas y, por eso, más apropiadas para seres invariables. Berti (1997²) 304 llama la atención sobre tres aspectos: 1) La concepción de lo divino como actividad, 2) la inferioridad de los seres celestes respecto de la entidad primera, en tanto que ellos necesitan sentidos para conocer mientras que esta es pura inteligencia, y 3) la capacidad de conocer lo particular que le confiere a aquellos la posesión de sentidos, lo que les habilita para conocer las acciones humanas, lo que podría suponer en ellos un interés providencial por los hombres. Los dos primeros están suficientemente atestiguados en el diálogo: el primero por el fr. 28b y el segundo por el fr. 32. El tercero, en cambio, es más conjetural. La atribución de sentidos a los astros parece inevitable en tanto que se conciben como seres vivos corpóreos completos (no pueden carecer de nada que les sea propio) y racionales e inteligentes (lo que conlleva la posesión de sentidos a través de los cuales adquirir conocimiento). Y la limitación a solo dos de ellos, la vista y el oído, parece obedecer tanto al hecho de ser estos precisamente los únicos capaces de proveer conocimiento intelectual (*vid.* Arist. *Sens.* 437a 1-17), como al de ser los

²²⁷ Y que, además, es explícitamente negada por el propio Aristóteles en *Meteorológicos*, II 2, 354 b 33ss, donde este rechaza que el Sol se alimente de la humedad, y por la doxografía a él atribuida, como podemos ver p. e. en Aecio, 2.16.5 (*Dox. Gr.* 346.5 Diels): Ἀριστοτέλης μὴ δεῖσθαι τὰ οὐράνια τροφῆς· οὐ γὰρ φθαγτά, ἀλλ' ἄϊδια.

únicos compatibles con la condición activa e inalterable de los astros, que derivaría, por otra parte, de su carácter etéreo, ya que el éter sería el único elemento impasible (*vid.* Aëtius, 2.7.12-15 = *Dox. Gr.* p. 336.12-15 Diels: Ἀριστοτέλης πρῶτον αἰθέρα ἀπαθῆ, πέμπτον τι σῶμα, μεθ' ὃν παθητὰ πῦρ ἀέρα ὕδωρ, τελευταίαν δὲ γῆν). La doctrina de que los astros tienen sensaciones, que, por cierto, aparece también en el *Epínomis*, 484d (θεοὺς τοὺς ὁρατοὺς ... ὁξύτατον ὁρῶντας), es abandonada, en cambio, en las obras posteriores (*vid.* p. e. *De an.* III 12, 434b 4-5).

ἀναλλοιώτοις: La inalterabilidad de los astros es doctrina general aristotélica. En el diálogo aparece atestiguada en los frr. 1b y 19 (ἀμετάβλητον, ἀμετάβλητα), y después es manifestada claramente en *Sobre el cielo*, I 9, 279a 20, donde es vinculada a la impasibilidad (ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ), ya que la ἀλλοίωσις o cambio cualitativo implica una afección (πάθος): *vid.* Arist. GC I 4, 319b 10-12 ἀλλοίωσις μὲν ἐστίν, ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου, αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν.

Fragmento 31

La razón de la atribución de este fragmento al *Sobre la filosofía* estriba, como ya señaló Bignone (2007) 695 (*pace* Heitz [1869] 53 y Rose [1886³] 52, que lo atribuyen al *Eudemo*), en que trata de la armonía celeste. Este hecho, junto a la clara influencia del *Timeo* platónico, hacen de esta atribución la más probable. No obstante, no hay que descartar del todo la posibilidad de que pudiera proceder también de la obra *Sobre los pitagóricos*, en la que Aristóteles trataba también de las proporciones matemáticas subyacentes a la armonía musical y a la estructura del cielo y del movimiento de los astros, como parte de la teoría pitagórica de los números como principios de todas las cosas (fr. 13 Ross)²²⁸.

Desde luego, aun aceptando la procedencia del *Sobre la filosofía*, es claro que cuando Aristóteles afirma que “la armonía (ἁρμονία) es celeste, pues su naturaleza es divina, bella y extraordinaria”, está haciendo referencia a la idea de origen pitagórico (Pythag. 58 B 4, B 35, Philol. 44 B 6 D.-K.), asumida después por Platón en el *Timeo* (35a-36d, 90d) y aquí por él mismo, de que el cielo y los seres celestes están ordenados según proporciones armónicas, análogas a las de la escala musical, de modo que, al moverse, reproducen la música propia de dicha escala. Ahora bien, no está tan claro a qué denomina exactamente

²²⁸ Así lo creen Zeller-Mondolfo (1938) 373 y lo acepta como una hipótesis probable Timpanaro-Cardini (1962) 312.

Aristóteles “armonía celeste”²²⁹. Según Berti (1997²) 305, puesto que su doctrina de la armonía parece influida por la estructura matemática del alma del mundo del *Timeo*, que para Plutarco demuestra la competencia de Platón en la ciencia de la armonía, y puesto que las almas de los astros debían ser de la misma sustancia que el alma del mundo y estructuradas también conforme a intervalos armónicos, Aristóteles entendería por “armonía celeste” la proporción numérica que fundamenta la estructura de las almas de los astros y de sus movimientos. Por tanto, Berti niega que dicha armonía se refiera al sonido producido por el movimiento de los astros, que sería una concepción extraña al *Timeo* y no testimoniada en Plutarco. Entenderla así supondría, para Berti, incurrir en peligrosos equívocos, como en el que cae Bignone (2007) 695-697, cuando afirma que la doctrina profesada en este fragmento será después repudiada en *Sobre el cielo*, II 9, 290b 12-31. Sin embargo, no hay que olvidar que las fracciones matemáticas que presiden los intervalos diatónicos que constituyen la armonía no son otra cosa que el modo en el que se manifiesta el sonido astral, y ese sonido sólo puede producirlo el movimiento de los astros. Es cierto que Aristóteles, como Platón, concibe la armonía en clave matemática, pero esta armonía no deja de ser también una sucesión concorde y armoniosa de sonidos musicales. Así parece entenderlo Aristóteles cuando dice que los sentidos de la vista y el oído son también celestes y divinos porque con la ayuda divina muestran la armonía a través de la luz y el sonido. Por consiguiente, creo que Aristóteles entiende por armonía celeste la razón matemática que subyace tanto a las almas de los astros como al orden celeste en que estos se mueven y, por tanto, al sonido que este movimiento produce. Y que esto es así lo corrobora también, como señala Bignone (2007) 696, el hecho de que esa doctrina sea rechazada por el propio Aristóteles en *Sobre el cielo* inmediatamente después de la del movimiento autónomo de los astros y en conexión con esta²³⁰, la cual hemos visto que era sostenida también en el diálogo. Aristóteles mismo constata, pues, que la doctrina de la armonía de las traslaciones astrales y la del movimiento autónomo de los astros son correlativas, de modo que si sostenía esta, debía afirmar también la otra.

²²⁹ “L’ambiguïté du μαθηματικά est constante depuis le pythagorisme ”, constataba ya Festugière (1949) II 251 n. 1.

²³⁰ Y cabría también decir, en razón de esta, pues el motivo que aduce para rechazar la armonía astral es, precisamente, la imposibilidad del movimiento autónomo de los astros y, por tanto, de que produzcan sonido al moverse, ya que se desplazan en virtud del movimiento de la esfera a la que están fijados, y ese desplazamiento es insonoro (*Cael.* II 9, 291a 9-25).

Al final del fragmento, Aristóteles declara que la armonía celeste se extiende también a la constitución de los sentidos, y en especial, a la de la vista y el oído, que son también celestes y divinos, porque con la ayuda divina procuran la percepción de la armonía a través de la luz y del sonido, como corresponde a su naturaleza fuerte y bella, debida a su formación según un principio racional. Berti (1997²) 305, siguiendo a Festugière (1949) II 253-254, ve aquí un reflejo de la afinidad de substancia entre el alma humana y el alma del mundo expresada en el *Timeo* (41d), que Aristóteles habría transformado en una afinidad de constitución armónica entre las almas astrales y el alma humana, extensible también a los sentidos²³¹. La influencia del *Timeo* se extendería a la concepción misma de la función de la vista y el oído. En el diálogo platónico (47b-e) la vista es otorgada al hombre sobre todo para que, mediante la visión de las revoluciones astrales y la asunción del principio racional que las preside, acompañar con ellas las revoluciones de la propia alma y participar así de su regularidad y estabilidad. Y lo mismo se dice de la voz y el oído, las cuales tienen como finalidad primordial que la revolución del alma humana, que nace inarmónica, se ponga en orden y consonancia consigo misma con la ayuda de la armonía, cuyos movimientos son afines (συγγενεῖς ἵς) a las revoluciones del alma. Estoy de acuerdo con este paralelismo, pues parece claro que Aristóteles comparte la misma idea subyacente: los sentidos, especialmente la vista y el oído, comparten la misma constitución armónica que el objeto de sus funciones, la armonía visual y musical del universo, y, por ello mismo, perciben dicha armonía y la comunican al alma.

Fragmento 32

Este fragmento es el único que puede ubicarse con toda seguridad en el libro III del diálogo (aparte del testimonial de Filodemo, incluido como test. 1) y, por su contenido, el que sirve fundamentalmente de referencia para conocer la concepción de lo divino que Aristóteles exponía en él. Como se ha observado, no es un fragmento que destaque por su exactitud e imparcialidad en el tratamiento de la doctrina aristotélica, dado que se pone en boca de Veleio, el interlocutor epicúreo del *Sobre la naturaleza de los dioses*, quien no solo muestra algunas carencias de comprensión, sino que además habla con afán de refutarla.

Se atribuye a Aristóteles cuatro nociones de lo divino, que se presentan como excluyentes:

²³¹ Aunque Festugière (1949) II 254 habla más bien de identidad de substancia entre el alma humana y el alma de los astros.

1^a. Lo divino es el entendimiento (*mens*) y sólo el entendimiento (*tribuit omnem divinitatem*). Aquí *mens* parece trasunto de νοῦς (*vid.* Arist. *Sobre la plegaria*, fr. 1 Ross, *Metaph.* XII 7, 1072b 22-23, 9, 1074b 15-16, GA 736b 27-28, 737a 9-10), o de νοῦς junto con φρόνησις (Arist. *Protr.* B 108 Düring), o de νόησις (*Metaph.* XII 9, 1074b 33-35). Ahora bien, aunque en estos pasajes Aristóteles considera divinos tanto al entendimiento humano, que es la parte divina del alma, como al pensamiento puro que mueve el mundo, el contexto sugiere que *mens* hace referencia más bien a este último, por lo que cabe identificarlo con el pensamiento del pensamiento del libro XII de la *Metafísica*. Si esto es así, se trataría, como opina Berti (1997²) 307, de un dios trascendente, incorpóreo, inmóvil y causa motriz del cielo.

2^a. Lo divino es el mundo (*mundum*), i. e. el κόσμος (Arist. *De phil.* fr. 22, 23 y 28a) o bien el οὐρανός en su acepción de mundo (Arist. *Cael.* II 3, 286a 9-12), no solo como cielo de las estrellas fijas o como conjunto de los astros²³² (*vid.* p. e. el fr. 23, donde después de haber denominado al mundo como “dios visible”, se aduce como prueba de su ingenerabilidad e indestructibilidad el hecho de que no hay nada fuera de él y que, por tanto, comprende todo lo que hay, o el propio fr. de Cicerón, donde se dice que el cielo es solo una parte del mundo, distinguiendo, pues, uno del otro). Como hemos visto, la divinidad del mundo está bien atestiguada en el diálogo, donde además es perfectamente compatible con la del entendimiento como causa motriz y entidad primera, a pesar de lo que sugiere el personaje epicúreo de Cicerón, para quien el término *deus* parece tener una referencia única. Es claro que Aristóteles distinguía entre el motor inmóvil que es causa del orden del mundo y el mundo mismo y sus partes, pero eso no impedía considerar a ambos divinos en tanto que eternos (ingénitos e indestructibles).

3^a. Lo divino es algo otro (*alium quendam*) responsable del movimiento del mundo. Lo más probable, a mi juicio, es que se trate de nuevo del motor inmóvil, la causa motriz del mundo, tal como han sostenido Bernays (1863) 99-100, Theiler (1925) 83-84, Jaeger (1946) 162, Krämer (1967²) 132-140 o Berti (1997²) 312. Ha habido sin embargo una larga discusión respecto de la clase de movimiento de la que dicho motor sería causa. Una línea de interpretación²³³ ha visto en la expresión con la que Cicerón se refiere a dicho movimiento, *replicatione quadam*, una traducción del griego ἀνέλιξις, término que en el

²³² Para una relación de los autores que entienden *mundus* en ese sentido restrictivo de cielo véase Berti (1997²) 343 n. 230.

²³³ Para los autores que siguen esta línea, véase Berti (1997²) 343 n. 233.

Político de Platón designa el movimiento inverso del universo (270d, 286b), que se produce en los periodos en los que el demiurgo cesa de guiarlo y deja que aquel se mueva por sí mismo. Sin embargo, eso supone atribuir a Aristóteles una doctrina platónica, la del movimiento retrógrado del mundo, negando al mismo tiempo su premisa, que ese movimiento solo puede ser causado por el mundo mismo debido a su naturaleza corpórea, que le impide mantenerse siempre de la misma manera y seguir un único y mismo movimiento. De hecho, Platón niega explícitamente que la rotación inversa del cosmos pueda ser causada por el dios que mueve este, ya que no le está permitido mover una vez de una manera y después de la contraria (269e). Además, no está atestiguado por ninguna otra fuente que Aristóteles sostuviera en el diálogo la doctrina platónica de la rotación alternativa del mundo, unas veces en un sentido (cuando es guiado por el demiurgo) y otras en el inverso (cuando se deja al mundo rotar por sí mismo). Otra línea interpretativa, defendida por von Arnim (1931) 3-5, admite que la *replicatio* se refiere al movimiento retrógrado, pero no al del mundo entero, sino solo al de las esferas de los planetas, del Sol y de la Luna respecto de la esfera de las estrellas fijas. El dios que produce la *replicatio* sería solo el motor de los planetas, el Sol y la Luna, mientras que el cielo de las estrellas fijas, compuesto de éter, se movería autónomamente. De este modo, se niega la identificación del dios con el Motor inmóvil, ya que este sería incompatible con ese movimiento autónomo del éter. Ahora bien, esta interpretación tiene el inconveniente de suponer un dios *ad hoc* como motor de los astros que no está atestiguado en ninguna obra aristotélica, pues no es asimilable a los motores de las esferas celestes mencionados en *Metafísica* XII 8. Además, el fragmento ciceroniano no da pie a ninguna distinción entre el cielo de las estrellas fijas y el resto de los cuerpos celestes, pues ambos están incluidos bajo el término *mundus* y ambos están constituidos de éter, además de que, como veremos, no es necesario entender *replicatio* como movimiento retrógrado y, por tanto, descartar que este sea el de la esfera de las estrellas fijas. Finalmente, tampoco hay razón para suponer que es incompatible el carácter semoviente del éter y la acción de un Motor inmóvil, pues el movimiento de aquel puede responder a la perfección de este como causa final.

Otros autores niegan también que Aristóteles defendiera la tesis del Motor inmóvil en el diálogo, o sugieren que la presentaba como una de las distintas opciones de entender la divinidad, sin decidirse por ninguna²³⁴. Una

²³⁴ Para lo primero, vid. Guthrie (1933) 164-165 y para lo segundo, Ross (1936) 95-87.

última línea de interpretación²³⁵, basada en la asunción de que existe un perfecto acuerdo entre las nociones de lo divino presentadas en el fragmento, defiende que tanto el *deus-mundus* como el dios autor de la *replicatio*, entendida esta también como movimiento retrógrado, es el cielo de las estrellas fijas, el cual, al estar constituido de éter, se mueve a sí mismo y al mismo tiempo a los planetas, el Sol y la Luna, que son los que constituyen este mundo, distinto del *deus-mundus* o cielo de las estrellas fijas. De este modo, tampoco habría lugar para el Motor inmóvil, ya que ese algo otro del mundo responsable de dirigir su movimiento es el mismo cielo de las estrellas fijas. El inconveniente de esta interpretación, además de adoptar la misma concepción dudosa de la *replicatio*, es, como señala Berti (1997²) 310, que distingue gratuitamente dos sentidos de *mundus*, el de cielo de las estrellas fijas y el de resto del cielo, y que, al hacer del primero causa del movimiento del segundo, cae en la inconveniencia de atribuir al cielo de las estrellas fijas el impulso de dos movimientos contrarios: el suyo propio y el movimiento retrógrado. Además, al identificar el *deus-mundus* con el *deus praefectus mundi*, autor de la *replicatio*, pasa por alto la distinción que Cicerón hace de ellos, diciendo que este último es *aliud quendam* respecto del primero.

Creo, con Berti (1997²) 310-311, que todas estas dificultades e inconvenientes derivan de considerar la *replicatio* como el movimiento retrógrado de los planetas frente al de la esfera de las estrellas fijas. Por eso, considero mucho más probable entender *replicatio* como “rotación”, en referencia al movimiento circular del conjunto del cielo que vuelve al punto de partida²³⁶. De este modo, resulta innecesario suponer dos sentidos distintos de mundo o la existencia de un dios motor *ad hoc* distinto del Motor inmóvil y del mundo mismo. Por tanto, el dios al frente del mundo que dirige y mantiene su movimiento circular tiene que ser distinto del mundo mismo y responsable de un único movimiento, que afecta al mundo en su conjunto. Y ese dios no puede ser otro que el Motor inmóvil, al que podemos identificar con el *deus-mens* de la primera definición y con el pensamiento del pensamiento del libro XII de la *Metafísica*.

4^a. Lo divino es el calor o resplandor del cielo (*caeli ardorem*), que lo más probable es que se trate, como han apuntado p. e. Jaeger (1946) 163 n. 32 o Berti (1997²) 312, del éter (Cic. ND 1.14.37 *complexum ardorem, qui aether nominetur*). La

²³⁵ Sostenida por Moreau (1939) 118 y Festugière (1949) II 245.

²³⁶ Así lo entienden también p. e. Bernays (1863) 99-100, De Vogel (1953) 33 n. 1, Moraux (1963) 1211 y Berti (1997²) 19, 311-312.

divinidad del éter debía ser algo bien asentado en el diálogo, como se deduce también de los fr. 27a y 33d, y del hecho mismo de que sea la materia que constituye y en la que se mueven los astros.

Estas cuatro nociones pueden reducirse, pues, a dos: la de un dios trascendente, puro entendimiento y motor inmóvil del mundo, y la de un mundo divino que incluye el cielo y los astros, y que está sujeto a un movimiento circular que depende del dios primero. Esta conclusión, que es congruente con la concepción de lo divino que hemos visto en los fragmentos anteriores, confirma la presencia en el diálogo de una doble teología de raíz platónica, aunque no creacionista y carente de Formas arquetípicas, que no solo acepta como compatibles un dios trascendente y un dios cósmico, sino que hace al uno complementario del otro.

A estas nociones le siguen cinco críticas del interlocutor epicúreo, basadas fundamentalmente en la pretendida inconsistencia de dichas nociones entre sí. Como observan Festugière (1949) II 244 y Berti (1997²) 307, 313, la comprensión de estas críticas requiere tener presente también una quinta noción de lo divino, reflejada en el fr. 27a, que es la de la divinidad de los astros. La primera crítica se funda en la presunta inconsistencia entre la divinidad del mundo y la de una de sus partes, el éter celeste. La segunda consiste en suponer una incompatibilidad entre dos propiedades de los astros: su sentido divino y la velocidad de su movimiento (cf. el *sensus accerrimus* y la *mobilitas celerrima* del fr. 27a). La tercera se basa en ver una contradicción entre la divinidad del cielo y la de los astros que contiene. La cuarta destaca la incompatibilidad entre la incorporeidad, por un lado, y la sensación y la clarividencia, por otro, bajo el supuesto de la identificación entre el entendimiento divino y el dios cósmico. La quinta, en fin, se basa también en esta identificación entre el entendimiento divino y el dios cósmico, de la que se sigue la imposibilidad de que compartan características propias del uno y del otro: la incorporeidad y la serenidad bienaventurada, por un lado, y el movimiento, por otro. Aparte de constatar el hecho, ya apuntado, de la interpretación tendenciosa del epicúreo, quien fundamenta sus críticas en la atribución a Aristóteles de una concepción unívoca de lo divino, como si lo divino se refiriera únicamente a una entidad particular y no fuera un término común a varias entidades, las críticas permiten adivinar rasgos complementarios de la divinidad: primero, la incorporeidad del entendimiento divino, lo que demuestra que en el diálogo el *deus-mens* era concebido de modo similar a la νόησις νοήσεως de la *Metafísica* (cf. los testimonios doxográficos de

S. E. P. 3.218 y D. L. 5.35, que atribuyen a Aristóteles la misma noción incorpórea de dios, y que quizá remitan al diálogo: *vid.* Theiler [1957] 127, Moraux [1949] 5-43, Düring [1957] 74-75), segundo, su carencia de sensación y clarividencia, propia más bien de los astros, y tercero, su quietud y felicidad, que confirma su identificación con el Motor inmóvil y con la primera entidad, que es óptima y, por tanto, dichosa en el mayor grado. Dichas críticas, además, confirman la doble teología del diálogo.

Es preciso, finalmente, subrayar, con Berti, la importancia de la introducción de la noción del Motor inmóvil en el diálogo, pues con ella Aristóteles culminaba su doctrina sobre los principios y dejaba ya esbozada la teoría de las cuatro causas. Como dice Berti (1997²) 315-316: “Si può dire così che con l’introduzione del Motore immobile l’esposizione aristotelica dei principi ha raggiunto il suo compimento e la sua forma più caratteristica. Dopo avere infatti stabilito, nel libro I, che la σοφία ha per oggetto i prinđpi supremi, e avere, nel libro II, presumibilmente riformato i due princđpi platonici, cioè l’Uno e la diade indefinita, nel senso di concepirli come veri e propri princđpi, rispettivamente, formale e materiale, finalmente nel III libro Aristotele introduce accanto a essi un nuovo principio, causa efficiente del movimento e dell’ordine cosmico, e quindi anche del finalismo a esso immanente. La fondamentale distinzione fra trascendentale e trascendente è così finalmente conseguita e con essa si può considerare formulata la dottrina delle quattro cause, nella quale lo stesso Aristotele ha indicato la sintesi di tutta la sua filosofia”.

Sobre este fragmento, véase también Pease (1955) 240-244, Lefèvre (1961) 207-208, Chroust (1965) 205-228, Dumoulin (1981) 44-52, Bos (1988) 43-64 = Bos (1991) 311-332, Furley (1989) 211-214.

Fragmento 33

Los textos de este fragmento reúnen los testimonios sobre la doctrina aristotélica del quinto elemento, que la mayoría de los estudiosos consideran procedente del diálogo. Los textos nos informan que Aristóteles concebía el quinto elemento en los siguientes términos:

1º. Es el elemento constituyente de los astros y las mentes (*e quo essent astra mentesque*), es decir, su naturaleza. También lo es, seguramente, del conjunto del cielo.

2º. Posee un carácter singular (*singulare*) que lo hace diferente (*dissimile*) de los otros cuatro elementos. Posiblemente, porque su movimiento circular difiere del de estos, que es rectilíneo (hacia arriba o hacia abajo).

3º. Procede la mente de él porque es el único elemento en el que se fundamentan o en el que se dan (*inesse*) las actividades mentales, tanto las intelectivas como las afectivas. Las primeras, por ser divinas, proceden de dios.

4º. No tiene ningún nombre específico, bien porque Aristóteles es el primero que habla de él y, por tanto, no existe ninguna denominación previa, bien porque el Estagirita lo considerara innominable (ἄκατονόμαστον). Debido a esa carencia de nombre, Aristóteles llamaría al alma (*animus*) ἐνδελέχεια, en referencia a su movimiento continuo y perpetuo (*continuatam motionem et perennem*).

5º. Su constitución es mucho más intacta y pura (*integriora ac puriora*) que la de los demás elementos y, por ello, puede elevarse a una mucha mayor altura.

6º. Parece constituir también la naturaleza de un dios-mente independiente y libre, desligado de toda concreción o mezcla perecedera, que siente y mueve todo a la vez que se mueve eternamente a sí mismo.

Algunas de las características del quinto elemento expuestas son perfectamente compatibles con la doctrina del diálogo y, por tanto, dignas de fe, como su función de constitutivo de los astros y del cielo (como éter, fr. 27), su carácter singular, que lo hace diferente de los demás elementos, su movimiento circular, su constitución especialmente pura, su vinculación con la sensación y la inteligencia o su naturaleza divina. Sin embargo, hay otras que han suscitado sospechas, especialmente la de considerar el quinto elemento el constitutivo de las almas, adscribiéndoles así un movimiento continuo y perpetuo. El motivo de la sospecha es doble: primero, que eso supone que el alma es de naturaleza material, y segundo, que está dotada de movimiento. En efecto, la atribución al alma del mismo elemento del que están compuestos los astros, el éter, contrasta con la doctrina aristotélica que conocemos por el resto de sus obras, tanto tempranas como tardías (*Eudemo*, fr. 8 Ross, *De an.* II 1, 412a 19-21, *Metaph.* VII 10, 1035b 14-16), que la concibe como una forma (εἶδος) y, por tanto, como una entidad inmaterial. Y contrasta también con la doctrina aristotélica concebirla como dotada de movimiento, cosa que es explícitamente negada en *Sobre el alma*, I 3, 406a 1ss. Ese contraste, que no puede ser explicado como resultado de la evolución del pensamiento aristotélico, pone en cuestión el testimonio ciceroniano a este respecto y, en especial, la denominación de ἐνδελέχεια para

el alma, que todo apunta a que se trata de un error por ἐντελέχεια (*vid. infra* n. a ἐνδελέχεια).

a. CICERÓN, *Cuestiones académicas posteriores*, 1.7.26:

Gigon (1960) 28 cree que la semejanza de este fragmento con el fr. 2 del *Eudemo* hace más probable su procedencia de este último. Sin embargo, en el fragmento del *Eudemo* se trata de la inmortalidad del alma, mientras que el fragmento ciceroniano trata más bien del quinto elemento como constituyente de la mente y de los astros, en un contexto más afín al *Sobre la filosofía*.

quae gignuntur e terra: según Rackham (1933) 436, Cicerón haría aquí una traducción literal de φυτά, el reino vegetal.

cf. las notas de Reid (1885) 128-129.

b. CICERÓN, *Disputaciones tuscultas*, 1.10.22:

ἐνδελέχεια: Término que significa “continuidad” en el sentido de “duración ininterrumpida”. Es poco común, aunque ya está atestiguado desde antes de la época aristotélica, en el poeta épico Quérilo de Samos (fr. 10 Kinkel), que alude con ἐνδελέχεια a la persistencia en el tiempo de las gotas de agua que horadan la roca, y en Menandro (fr. 526 Koerte-Thierfelder = 749 K.-A.), quien lo utiliza para referirse a la duración continua de todo asunto fatigoso. En cambio, no aparece en los textos conservados de Aristóteles (solo el adjetivo ἐνδελεχής, en referencia al carácter continuo del ciclo del agua, que sube o baja en función de la cercanía del Sol [*Mete.* I 9, 347a 5]). Esto, junto al hecho de que no se trate de un vocablo nuevo, ha hecho suponer que Cicerón haya podido cometer un error (como le ocurre a Juan Estobeo, 1.49.1a13-15), confundiendo ἐνδελέχεια con ἐντελέχεια, que sí es un vocablo acuñado por Aristóteles, aunque no para referirse a la continuidad perpetua del movimiento, sino al acto perfecto o realizado (*vid. p. e. Metafísica*, VIII 3, 1044a 9, IX 8, 1050a 23). Cicerón, no captando el sentido auténtico del término ἐντελέχεια y, quizá, inducido también por el hecho de que Aristóteles llama ἐντελέχεια al alma (ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντων ἔχοντος, *De an.* II 1, 412a 27-28), habría cambiado este término por ἐνδελέχεια, y, en consecuencia, identificado el alma con el componente del cielo, el éter, atribuyendo a Aristóteles una concepción materialista del alma incompatible tanto con la psicología del *Eudemo* (donde se la concibe como un εἶδος τι, fr. 8 Ross) como con la de los tratados posteriores (*vid. Heitz* [1869] 39-40, *Morau* [1963] 1210ss., a quien sigue Berti [1997²] 18-19). Otra interpretación, sostenida

por Bignone (2007) 202ss. y Untersteiner (1963) 269-74, admite en cambio la autenticidad de ἐντελέχεια. Estos argumentan que, si bien la exposición que hace Cicerón de la doctrina aristotélica de la mente y del alma, en la que esta aparece dotada de un movimiento continuo (*continuatam* parece una traducción del griego ἐνδελεχῆ) y perpetuo (cf. también *Tusc.* 1.27.65), se contradice con la opinión sostenida por Aristóteles en *Sobre el alma*, I 3, 406a 1ss., donde este niega todo tipo de movimiento en ella, se asemeja en cambio a la definición platónica del alma como aquello que, siendo principio del movimiento, se mueve siempre a sí mismo (cf. p. e. *Fedro*, 245c-246a, *Leyes*, 896a-898a), lo que podría indicar que, más que de un error, se trataría de una auténtica doctrina aristotélica, de corte platónico, en la que la esencia del alma sería la continuidad de su movimiento, semejante a la de los astros divinos, que le garantizaría la inmortalidad. La contradicción entre la concepción del alma como movimiento continuo y como acto se debería, pues, a una evolución doctrinal desde un estadio evolutivo de influencia platónica (como el que representaría el diálogo *Sobre la filosofía*) hasta otro posterior independiente (representado por el tratado *Sobre el alma*) (en la misma línea se sitúa también Moreau [1939] 120-123). Otros intentos de explicar la contradicción sobre la base de separar la doctrina de la quinta naturaleza, aplicada al alma como entidad sin nombre que está en continuo movimiento, de la del éter como quinto elemento, que no sería atribuido por Cicerón al alma (así p. e. Mariotti [1940b] 179-189, Bidez [1943] 33-44, Cherniss [1944] 591-602), no son convincentes, ya que resulta artificial separar los testimonios sobre el quinto elemento para negar la identidad del alma con el éter (cf. Mansion [1953] 447-451). Parecen, no obstante, más sólidos los argumentos en favor de la teoría del error, ya que las incongruencias que revela la exposición de Cicerón con la concepción aristotélica del alma son difícilmente superables. Es posible que la clave del asunto sea la que propone Reinhardt (1953) 576-586: Cicerón tomaría su información de Antíoco de Ascalón, quien habría fusionado la doctrina peripatética del éter como quinto elemento dotado de movimiento circular, propia del *Sobre la filosofía*, con la doctrina estoica que sustituye el éter por el fuego como componente del alma y con la doctrina según la cual el alma y el cielo serían incognoscibles, típica del escepticismo de la Academia media. Por lo tanto, la identificación del alma con el éter no aparecía en el *Sobre la filosofía*. Por otro lado, que Cicerón confundiera ἐντελέχεια, un neologismo aristotélico, por el término más común ἐνδελέχεια, entra dentro de lo probable, ya que, como observa King (1927) 28 n. 1: “That the difficulty about the two words is a very old one is shown by Lucian’s Δίκη

Φωναέντων 10, where δέλτα accuses ταῦ of filching ἐνδελέχεια illegally and getting it turned into ἐντελέχεια". También es posible que, como señala Berti (1997²) 324-325, Cicerón encontrara el término ἐνδελέχεια en el diálogo, pero no como denominación del alma, sino en referencia a la continuidad del movimiento de los astros, causada por su alma, y que tomara un sentido por otro. Así, la confusión de Cicerón podría explicarse del siguiente modo: influido por su fuente estoica, Cicerón habría unido la doctrina del éter como quinto elemento constitutivo de los astros (se entiende, de su cuerpo, no de su alma) con la del alma como causa de la circularidad del movimiento de estos, ambas presentes en el diálogo. Como el movimiento circular es continuo y perpetuo, Cicerón habría tomado el término ἐνδελέχεια, usado para hacer referencia a esta ininterrumpida continuidad, por una denominación del alma.

BIBLIOGRAFÍA

1. EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LOS FRAGMENTOS DE ARISTÓTELES:

- BÁEZ, F., *Los fragmentos de Aristóteles*, (edición bilingüe) Mérida (Venezuela), 2002.
- BARNES, J., *The Complete Works of Aristotle. Fragments*, Princeton, 1985.
- FLASHAR, H., "Dialogue, Philosophie, Rhetorik" en FLASHAR, H.-BREITENBERGER, B.-DUBIELZIG, U., *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung: Fragmente zu Philosophie, Poetik, Rhetorik*, Bd. 20, Teil 1, Berlin, 2006, pp. 21-248.
- GIGON, O., *Aristotelis Opera. III. Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin, 1987.
- , *Aristoteles. Einführungsschriften*, Zürich-Stuttgart, 1961.
- GOHLKE, P., *Aristoteles. Die Lehrschriften*, Band I: "Fragmente", Paderborn, 1960.
- HEITZ, E., *Aristotelis Opera Omnia: Fragmenta Aristotelis*, vol. IV, Pars 2, Paris, 1869 (= Hildesheim- N. York, 1973).
- LAURENTI, R.-GIANNANTONI, G., *Aristotele. Opere. XI: Costituzione degli Ateniesi. Frammenti*, Bari, 1973 (1988⁴).
- LAURENTI, R., *Aristotele. I Frammenti dei dialoghi*, 2 vols., Nápoles, Loffredo Editore, 1987.
- PELLEGRIN, P. (dir.), *Aristote. Oeuvres complètes*, Paris, 2014.
- ROSE, V., *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipzig, 1863.
- , *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Berlin, 1870.
- , *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, 1886³ (= Stuttgart, 1967).
- ROSS, W. D., *The Works of Aristotle*, Vol. XII: "Select Fragments", Oxford, 1952.
- , *Aristotelis. Fragmenta selecta*, Oxford, 1955.
- VALLEJO, A., *Aristóteles. Fragmentos*, Madrid, 2005.
- VOGEL, C. J. DE, *Greek Philosophy*, vol. II: *Aristotle, the Early Peripatetic School and the Early Academy*, Leiden, 1953.
- WALZER, R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze, 1934.
- ZANATTA, M., *Aristotele. I Dialoghi*, Milano, 2008.

2. EDICIONES Y TRADUCCIONES DEL SOBRE LA FILOSOFÍA:

- TEUZABÁ, J., "Aristóteles. Sobre la filosofía y Sobre el Bien (Fragmentos selectos)", *Ideas y valores* (Univ. de Bogotá), 4 n° 15-16 (1962-63) 91-133.
- UNTERSTEINER, M., *Aristoteles. Della Filosofia*, Roma, 1963.

3. LÉXICOS Y DICCIONARIOS:

BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, en *Aristotelis opera*, vol. V, Academia Regia Borussica, Berlín, 1870.

PELLEGRIN, P., *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, 2009.

4. ESTUDIOS, OBRAS DE CONJUNTO, EDICIONES Y TRADUCCIONES DE OTROS AUTORES:

ADRADOS, F. R., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, I, Madrid, 1990³.

AKAI, K., "The concept of deity in Aristotle's 'De Philosophia' fr. 16 Ross", *Journal of classical studies*, 48 (2000) 54-63.

ALFONSI, L., "Traces du jeune Aristote dans la Cohortatio ad gentiles faussement attribuée à Justin", *Vigiliae Christianae*, 2 (1948) 65-88.

—, "Un nuovo frammento del Περί φιλοσοφίας aristotelico", *Hermes*, 81 (1953a) 45-49.

—, "Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora", *Vigiliae Christianae*, 7, nº 3 (1953b) 129-142.

—, "Echi del giovane Aristotele in Taziano", *Revue des études augustinienes*, 2 (1956) 251-6.

ALLAN, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, London, Oxford University Press, 1952.

—, "Two aristotelian notes", *Mnemosyne*, 27 (1974) 113-122.

ANGELI, A., "La scuola epicurea di Lampsaco nel PHerc 176 (fr. 5 coll. I,IV,VIII-XXIII)", *CErc*. 18 (1988) 27-51.

ARNIM, H. VON, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Berlín, 1888.

—, "Ein Papyrus der Herkulanischen Bibliothek", *Hermes*, 25 (1895) 473-95.

—, "Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles", *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, 212. Band, 5. Abhandlung, Viena-Leipzig, 1931.

AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. esp., Madrid, 2008 (= *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1966²).

BARBOTIN, E., "Le sentiment religieux décelable dans l'Aristote perdu persiste-t-il dans les écrits de la maturité?", en JANNONE, A. ET ALII (1995) pp. 41-54.

BERNABÉ, A., *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Madrid, 2010².

BERNAYS, J., *Die Dialoge des Aristoteles*, Berlin, 1863a.

—, "Aus Aristoteles' Schrift Περί φιλοσοφίας", *Rheinisches Museum*, 18 (1863b) 148-149.

BERTI, E., *La filosofia del primo Aristotele*, Milano, 1997² (1ª ed. Padova, 1962).

—, "Studi recenti sul Περί φιλοσοφίας di Aristotele", *Giornale di Metafisica*, 20 (1965) 291-316.

- , *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, 1977 (2^a ed. Milano, 2004).
- , *Profilo di Aristotele*, Roma, 1979.
- , “Le nuove ricerche sui frammenti di Aristotele”, *Bollettino filosofico*, 22 (1988) 33-39.
- , “La teologia di Aristotele”, en Sánchez Orondo, M. (ed.), *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Roma, 1992, pp. 37-53.
- , “Il Περί φιλοσοφίας di Aristotele nell’interpretazione di Mario Untersteiner”, en BELLONI, L.-CITTI, V.-DE FRINIS, L. (eds.), *Dalla lirica al teatro: nel ricordo di Mario Untersteiner (1899-1999)*, Trento, 1999, pp. 291-300.
- , *Aristotele. Protreptico. Esortazione alla filosofia*, Torino, 2000 (= Padova, 1967).
- BIDEZ, J., “Platon, Eudoxe de Cnide et l’orient”, *Bulletin de l’Académie Belge*, 19 (1933) 273-319.
- , *Un Singulier Naufrage Littéraire dans l’Antiquité. A la recherche des Épaves de l’Aristote perdu*, Bruxelles, 1943.
- BIDEZ, J.-CUMONT, F., *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*, 2 vols., Paris, 1938 (reimp. 2007).
- BIGNONE, E., “Nuove testimonianze e frammenti del Protreptico di Aristotele”, *RFIC*, 64 (1936) 225-37.
- , “Una nuova meta nella riconquista dell’ Aristotele perduto”, *Civiltà moderna* (1939) 118-161.
- , “Postilla aristotelica sulla dottrina dell’«Endelecheia»”, *Atene e Roma*, 8 (1940) 61-64.
- , *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Urbino, 1974².
- , *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Milano, Bompiani, 2007 (= 2 vols., Firenze, 1936).
- BLOCH, O. R., “«Aristote appelle sophistes les Sept Sages» Etude sur le fragment 5 Ross du περί φιλοσοφίας d’Aristote”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 166 n° 2 (1976) 129-164.
- BODÉÜS, R., *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris, 1992.
- BOLLANSÉE, J., “Hermippos of Smyrna”, en F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker (continued)*, IV A, Fasc. 3, Leiden-Boston-Colonia, 1999.
- BONITZ, H., *Aristotelis Metaphysica Commentarius*, Hildesheim, 1960 (= 1849).
- BOS, A. P., *On the Elements. Aristotle’s Early Cosmology*, New York, 1973.
- , *Providentia divina. The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle*, Assen, 1976.

- , “A double theology in Aristotle *De philosophia*, fr. 26 Ross (= Cic. *De natura deorum* 1.13.33)”, *Prudentia*, 20 (1988) 43-64 (reimp. en BOS [1991] 311-332).
 - , “A ‘Dreaming Kronos’ in a Lost Work by Aristotle”, *L’Antiquité Classique*, 58 (1989a) 88-111.
 - , *Teologia cosmica e metacosmica: per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, trad. it. de E. Peroli, Milano, 1991 (= *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle’s lost dialogues*, Leiden, 1989b).
 - , “Exoterikoi Logoi and Enkyklioi Logoi in the Corpus Aristotelicum and the Origin of the Idea of the Enkyklios Paideia”, *Journal of the History of Ideas*, 50 n° 2 (1989c) 179-198.
 - , “Clement of Alexandria on Aristotle’s (cosmo-)theology (Clem. *Protrept.* 5.66.4)”, *Classical Quarterly*, 43 (1993) 177-88.
 - , “Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle”, *SPhA*, 10 (1998) 66-96.
 - , “Plutarch’s testimony to an earlier explanation of Aristotle’s definition of the soul” en PÉREZ JIMÉNEZ, A.-GARCÍA LÓPEZ, J.-AGUILAR, R. M^a. (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles: Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S.*, Madrid, 1999, pp. 535-48.
 - , *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle’s Philosophy of Living Nature*, Leiden-Boston, 2003a.
 - , “Aristotle on the Etruscan Robbers: a Core Text of ‘Aristotelian Dualism’ ”, *Journal of the History of Philosophy*, 41 n° 3 (2003b) 289-306.
 - , “The ‘Instrumental Body’ of the Soul in Aristotle’s Ethics and Biology”, *Elenchos*, 27 fasc. 1 (2006) 35-72.
 - , “The ‘Vehicle of the Soul’ and the Debate over the Origin of this Concept”, *Philologus*, 151 n° 1 (2007) 31-50.
- BOYANCÉ, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecques*, Paris, 1972 (= 1937).
- BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde*, Paris, 2009 (1^a ed. 1988).
- BRÉGUET, E., *Cicéron. La République*, Paris, 1980.
- BREMMER, J. N., “The Birth of the Term «Magic»”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 126 (1999) 1-12.
- , *El concepto del alma en la Antigua Grecia*, trad. esp., Madrid, 2002 (= 1987).
 - , *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East*, Leiden-Boston, 2008.
- BURKERT, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), 1972 (= *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, 1962).

- BYWATER, I., "On a Lost Dialogue of Aristotle", *Journal of Philology*, 2, 3 (1869) 55-69 (= MORAUX, P. [ed.], *Frühschriften des Aristoteles*, Darmstadt, 1975, pp. 21-36 en trad. alemana).
- , "Aristotle's dialogue 'On Philosophy'", *Journal of Philology*, 7, 13 (1877) 64-87.
- CAPASSO, M., "Il saggio infallibile (PHerc. 1020 col. I)", en *Atti del Convegno Internazionale Pompei: La Regione sotterrata dal Vesuvio*, Napoli, 1983, pp. 455-70.
- CARLINI, A.-MONTANARI, F. ET ALII, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte I, vol. 1, Firenze, 1989.
- CHARLTON, W., "Aristotle and the *Harmonia* Theory", en BALME, D. (ed.), *Aristotle on nature and living things*, Pittsburg-Bristol, 1985, pp. 131-150.
- CHERNISS, H., "Review of W. Jaeger, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*", *The American Journal of Philology*, 56 n° 3 (1935) 261-271.
- , *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, 1944.
- , *El enigma de la primera Academia*, trad. esp., México D. F., 1993 (= *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles, 1945).
- , "Review of H. D. Saffrey, *Le περί φιλοσοφίας d'Aristote*", en *Gnomon*, 31 (1959) 36-51 (reed. en SAFFREY [ed.], 1971, pp. 71-79).
- CHIESARA, M. L., *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*, Oxford, 2001.
- CHROUST, A.-H., "The lost works of Aristotle in pre-Jaegerian scholarship", *C&M*, 25 (1964) 67-92.
- , "The Concept of God in Aristotle's lost dialogue 'On philosophy' (Cicero, *De natura deorum* I 13,33)", *Emerita*, 33 (1965) 205-28 (reimp. con modificaciones en CHROUST [1973a] 175-193).
- , "The probable date of Aristotle's lost dialogue 'On philosophy'", *Journal of History of Philosophy*, 4 (1966) 283-91 (reimp. con modificaciones en CHROUST [1973a] 145-158).
- , "Werner Jaeger and the reconstruction of Aristotle's lost works", *Symbolæ osloenses*, 42 (1967) 7-43.
- , "Mystical revelation and rational theology in Aristotle's 'On Philosophy'", *Tijdschr. voor Filos.*, 34 (1972) 500-12.
- , *Aristotle. New Light on his Life and on some of his lost works. II: Observations on some of Aristotle's lost works*, London, 1973a.
- , "The 'Great Deluge' in Aristotle's *On philosophy*", *L'Antiquité Classique*, 42 (1973b) 113-122.

- , “A fragment of Aristotle’s «On Philosophy». Some remarks about Philo of Alexandria, «De aet. mundi» 8, 41”, *Wiener Studien*, 8 (1974a) 15-19.
 - , “Was Plato one of the Discussants in Aristotle’s Dialogue «On Philosophy»?”, *Rivista critica di storia della filosofia*, 29 (1974b) 284-287.
 - , “Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX 26-27 (*Adversus physicos*, I 26-27). A fragment of Aristotle’s *On Philosophy*?”, *Classical Folia*, 28 (1974c) 214-218.
 - , “Ps.-Ocellus *De universi natura* 3.4.41 (Harder): A fragment of Aristotle’s *On Philosophy*?”, *Classical Philology*, 69 (1974d) 209-210.
 - , “Aristotle, *De caelo* 279a 17-35 (or 279b 3): A fragment of the lost Aristotelian *On philosophy*”, *The Thomist*, 39 (1975a) 332-340.
 - , “A tentative outline for a possible reconstruction of Aristotle’s lost dialogue *On philosophy*”, *Antiquité classique*, 44 (1975b) 553-569.
 - , “Some comments to Cicero, *De natura deorum* II 37, 95-96: a fragment of Aristotle’s *On philosophy*”, *Emerita*, 43 (1975c) 197-205.
 - , “Cicero and the Aristotelian Doctrine of the Akatonomaston”, *Philologus*, 120 (1976a) 73-85.
 - , “Some Comments on Aristotle, *De caelo* 279a 18-35. A Fragment of Aristotle’s *On Philosophy* proving the existence and perfection of God”, *Divus Thomas*, 79 (1976b) 255-264.
 - , “Aristotle, *Metaphysics* 981b 13-25: A Fragment of the Aristotelian *On Philosophy*”, *Rheinisches Museum für Philologie*, n. f. 120, 3-4 (1977a) 241-246.
 - , “Some Observations on Aristotle’s Doctrine of the Uncreatedness and Indestructibility of the Universe”, *Rivista critica di storia della filosofia*, 32 (1977b) 195-202.
 - , “The Influence of Zoroastrian Teachings on Plato, Aristotle, and Greek Philosophy in General”, *New Scholasticism*, 54 (1980) 342-57.
- CLEMEN, C., *Die griechischen und Lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen, 1920.
- CORDERO, N. L., “El fragmento 18 del *De philosophia* de Aristóteles”, *Diálogos*, 31 (1978) 115-130.
- COUSIN, J., *Quintilien. Institution oratoire*, tome II, Paris, 1976.
- CROISSANT, J., *Aristote et les mystères*, Liège, 1932.
- CUMONT, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Bonnet, C.-van Haepelen, F. (eds.), Torino, 2006 (= Paris, 1929⁴).
- DANIÉLOU, J., *Mensaje evangélico y cultura helenística*, trad. esp., Madrid, 2002 (= *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961).

- D'AGOSTINO, H., *Onomacriti, testimonia et fragmenta*, Pisa-Roma, 2007.
- DÉCARIE, V., *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris, 1961.
- DECLEVA CAIZZI, F.-FUNGHI, M. S., "Su alcuni frammenti filosofici della österreichische Nationalbibliothek (PVindob G 26008 e 29329)", en VV. AA., *Varia Papyrologica*, Firenze, 1991, pp. 49-99.
- DEFRADAS, J., *Les themes de la propagande delphique*, Paris, 1954.
- DE JONG, A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden-N. York-Köln, 1997.
- DEMAN, Th., *Le temoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942.
- DETIENNE, M., *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.
- DIELS, H., *Doxographi graeci*, Berolini, 1879.
- , "Über die exoterischen Reden des Aristoteles", *Sitzungsberichte der Kgl. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1. Halbband, n° 19, Berlin, 1883, pp. 477-94 (= MORAUX [1975] 37-58).
- DIELS, H.-KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 vols., Berlin, 1960¹⁰ (= 1903).
- DIRLMEIER, F., "Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Heidelberg, 1962, pp. 1-43.
- , "Physik IV 10 (Ἐξωτερικοὶ λόγοι = EL)", en DÜRING, I. (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, 1969, pp. 51-58.
- DORANDI, T.-BERTI, E.-ROSSITTO, C., "La nuova edizione dei frammenti di Aristotele: osservazioni preliminari; Dialoghi e opere filosofiche; Opere logiche", *Elenchos*, 10 (1989) 193-215.
- DÜRING, I., "Aristoteles och idéläran", *Eranos*, 35 (1937) 120-145.
- , "Aristotle and Plato in the mid-fourth century", *Eranos*, 54 (1956) 109-120.
- , "Aristotle in the Protrepticus", en *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à A. Mansion*, Louvain, 1955, pp. 81-97.
- , *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg, 1957.
- , *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961.
- , *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. esp., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990² (= *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag, 1966).
- , "Aristoteles", en *RE Supp.* Bd. 11 (1968) 159-336.
- DÜRING, I.-OWEN, G. E. L., *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Symposium Aristotelicum at Oxford*, 1957, Göteborg, 1960.

- DUMOULIN, B., *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, de la Philosophie, Protreptique)*, Paris, 1981.
- EASTERLING, H. J., "Quinta natura", *Museum Helveticum*, 21 (1964) 73-85.
- , "The Unmoved Mover in early Aristotle", *Phronesis*, 21 n° 3 (1976) 252-265.
- EDELSTEIN, L.- KIDD, I. G., *Posidonius, The fragments*, Cambridge 1972 (1989²).
- EFFE, B., *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift "Über die Philosophie"*, München, 1970.
- FESTUGIÈRE, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, Paris, 1949. (reimp. de pp. 219-259 en MORAU [1975] 96-110)
- FINE, G., *On ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford. 1993.
- FLASHAR, H., "Aristoteles" en FLASHAR (1983) pp. 279-88.
- , "Einblick in eine aristotelische Dialogsituation", *Hyperboreus*, 8 (2002) 240-243.
- , "Aristoteles, 'Über die philosophie'", en BIERL, A. ET ALII (eds.), *Antike Literatur in neuer Deutung*, München-Leipzig, 2004, pp. 257-73.
- FRIEDLÄNDER, P., "Socrates enters Rome", *American Journal of Philology*, 66 n° 4 (1945) 337-51.
- FURLEY, D. J., "Lucretius and the Stoics", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 13 (1966) 13-33 (= *Cosmic Problems*, Cambridge, 1989, pp. 183-205).
- , "Aristotelian material in Cicero's *De natura deorum*", en FORTENBAUGH, W. W.-STEINMETZ, P. (eds.), *Cicero's knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London, 1989, pp. 201-219.
- GABAUDE, J.-M., "Le divin dans le Περὶ φιλοσοφίας" en JANNONE, A. ET ALII (1995) pp. 55-67.
- KAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart, 1963.
- , "Exoterisch-esoterisch", en RITTER, J. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, 1972, pp. 865-7.
- GARCÍA GUAL, C., *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza, 1989.
- GARCÍA ROMERO, F., "La paremiología griega antigua", *Proverbium*, 27 (2010) 75-112.
- GERSON, L. P., *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca (N. York), 2005.
- GIGANTE, M., "Epicuro e Aristotele", en IBID., *Kepos e peripatos. Contributo alla storia dell'aristotelismo antico*, Napoli, 1999, pp. 33-50.
- , "Filodemo e Aristotele", en *Ibid.*, pp. 63-80.

- GIGON, O., "Antike Erzählung über die Berufung zur Philosophie", *Museum Helveticum*, 3 (1946) 1-21.
- , "Cicero und Aristoteles", *Hermes*, 87 (1959a) 143-62. (reimp. en IBID., *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin, 1972, pp. 305-325).
- , "Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles", *Museum Helveticum*, 16 n° 3 (1959b) 174-212.
- "Das Prooemium des Diogenes Laertios: Struktur und Probleme", en LUCK, G. (ed.), *Horizonte der Humanitas. Eine Freundesgabe für W. Willi*, Berna, 1960a, pp. 37-64.
- , "Prolegomena to an edition of the *Eudemus*", en DÜRING, I.-OWEN, G. E. L., *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Symposium Aristotelicum at Oxford*, 1957, Göteborg, 1960b, pp. 19-33.
- , *Vita Aristotelis Marciana*, Berlin, 1962.
- , "Die Dialoge des Aristoteles", *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετερεῖς τῆς φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, 24 (1975) 178-205.
- GISINGER, F., *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*, Leipzig-Berlin, 1921.
- GRAESER, A., "Zu Aristoteles Περί φιλοσοφίας (Cicero, Nat. deor. II 16,44)", *Museum Helveticum*, 27, 1 (1970) 16-27.
- , "Aristoteles' Schrift Über die Philosophie und die zweifache Bedeutung der *causa finalis*", *Museum Helveticum*, 29 (1972) 44-61.
- GRAHAM, *Aristotle's Two Systems*, Oxford, 1987.
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. esp., Barcelona, Paidós, 1981 (= 1979⁶).
- GUTHRIE, W. K. C., "The Development of Aristotle's Theology", *The Classical Quarterly*, 27, n° 3-4 (1933) 162-171.
- , *Historia de la filosofía griega*, trad. esp., vol. VI, Madrid, Gredos, 1993 (= *A History of Greek Philosophy*, VI, Cambridge, 1981).
- HAASE, W., "Ein vermeintliches Aristoteles-Fragment bei Johannes Philoponos". en FLASHAR, H.-GAISER, K. (eds.), *Synousia: Festgabe für W. Schadewaldt*, Pfullingen, 1965, pp. 323-354.
- HADOT, I., "La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote", en WIESNER, J. (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung. P. Moraux gewidmet*, II, Berlin-N. York, 1987, pp. 249-85.
- , *Arts libéraux et philosophie dans la pensée Antique: contribution à la histoire de l'éducation et de la cultura dans l'Antiquité*, Paris, J. Vrin, 2005² (= 1984).
- HAHM, D. E., "The Fifth Element in Aristotle's *De Philosophia*. A Critical Reexamination", *Journal of Hellenic Studies*, 102 (1982) 60-74 (reimp. en

- ANTON, J. P.-PREUS, A. [eds.], *Essays in Greek Philosophy*, II, Albany, 1983, pp. 404-428).
- HANKINSON, R. J., *Simplicius. On Aristotle On the Heavens 1.5-9*, London, 2004.
- HASLAM, M. W., "Plato, Sophron, and the Dramatic Dialogue", *BICS*, 19 (1972) 17-38.
- HEITZ, E., *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig, 1865.
- HICKS, R. D., *Aristotle. De Anima*, Cambridge, 1907.
- HIRZEL, R., "Ueber Entelechie und Endeleychie", *Rheinisches Museum*, 39 (1884) 169-208.
- , *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 vols., Leipzig, 1895 (= Hildesheim, 1963²).
- HOFFMAN, G. N., *Diogenes of Oenoanda: A commentary* (volumes I and II), Ann Arbor, Michigan, 1976.
- HORKY, P. S., "Persian Cosmos and Greek Philosophy: Plato's Associates and the Zoroastrian Magoi", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 37 (2009) 47-103.
- IOPPOLO, A. M., *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli, 1986.
- IERACI BIO, A. M^a., "Il concetto di *paroimía* in Aristotele", *Atti dell'Accademia dei Lincei di Napoli*, 53 (1978) 235-248.
- ISNARDI PARENTE, M., *Speusippo: Frammenti*, Napoli, 1980.
- , "Il papiro filosofico di Aï Khanoum" en *Studi su codici e papiri filosofici: Platone, Aristotele, Ierocle*, Firenze, 1992, pp. 169-88.
- JAEGGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. esp. de José Gaos, México D. F., 1946 (= *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, 1955², la trad. esp. está hecha sobre la versión inglesa de 1934).
- , *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. esp., México, 1957 (= *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, 1936).
- JANNONE, A., "I logoi essoterici di Aristotele", en *Atti dell'Istituto Veneto di science, lettere ed arti. Cl. di sc. morali e lettere*, 113 (1954-5), Venezia, 1955, pp. 249-79. (los escritos exotéricos son introducciones a los tratados del corpus)
- , "Les oeuvres de jeunesse d'Aristote et les Λόγοι ἑξωτερικοί", *Rivista di Cultura classica et medioevale*, 1 (1959) 197-207.
- JANNONE, A. ET ALII, *L'Aristote perdu. Atti del convegno di studio del Collegium Academicum Universale Philosophiae di Atene e del Centro Internazionale "Antonio Jannone" di Roma*, Roma, 23-24 giugno 1994, Roma, 1995.

- KARAMANOLIS, G. E., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, 2006.
- KATSIMANIS, K. S., "Messages delphiques et Socratismes", *Philosophia*, 4 (1974) 155-167.
- KIDD, I. G., *Posidonius. The Commentary*, vol. II(i): Testimonia and Fragments 1-149, Cambridge, 1988.
- KINDSTRAND, J. F., "The Greek Concept of Proverbs", *Eranos*, 76 (1978) 71-85.
- KRÄMER, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1967² (= 1964).
- KUCHARSKI, P., *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, 1952.
- , "Aux frontières du platonisme et du pythagorisme", *Archives de philosophie* (1955) 7-43.
- LA CROCE, E., "El papiro de Aï Khanum", *Methexis*, 2 (1989) 69-72.
- LAKS, A., "Du témoignage comme fragment", en MOST, G. W. (ed.), *Collecting Fragments. Fragmente sammeln*, Göttingen, 1997, pp. 237-271.
- LANG, P., *De Speusippi academici scriptis. Accedunt fragmenta*, diss. Bonn, 1911.
- LASSERRE, F., *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, 1966.
- LAURENTI, R., *Introducción a Aristóteles*, trad. esp., Madrid, 1985 (= *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari, 1982).
- , "Aristote de Stagire. Les «Dialogues»", en GOULET, R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris, 2003, pp. 379-471.
- LAZZATI, G., *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano, 1938.
- LEFÈVRE, Ch., "Du platonisme à l'aristotélisme. À l'occasion d'une publication récente", *Revue philosophique de Louvain*, 59 (1961) 197-248.
- , "Quinta natura et psychologie aristotélicienne", *Revue philosophique de Louvain*, 69 (1971) 5-43.
- , *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain, 1972.
- LESZL, W., *Il 'De ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, Florencia, 1975.
- LEUTSCH, E. L.-SCHNEIDEWIN, F. G., *Paremiographi Graeci*, Göttingae, 1839.
- LORITE MENA, J., *El joven Aristóteles: jalones de una inquietud realista*, Bogotá, 1979.
- LOUIS, P., *Vie d'Aristote (384-322 avant Jésus-Christ)*, Paris, 1990.
- LLOYD, G., *Aristóteles*, trad. esp., Buenos Aires, 2008 (= 1968).
- MACKENDRICK, P., *The Philosophical Books of Cicero*, London, 1989.
- MANSION, A., "La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents", *Revue néoscholastique de philosophie*, 29 (1927) 307-41.
- , "L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote", *Revue philosophique de Louvain*, 51 (1953) 444-472.

- MARIOTTI, S., "Nuove testimonianze ed echi dell' Aristotele giovanile", *Atene e Roma*, 8 (1940a) 48-60.
- , "La 'quinta essentia' nell'Aristotele perduto e nell'Accademia", *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 68 (1940b) 179-89.
- MARTEN, R., " 'Esoterik und Exoterik' oder 'Die philosophische Bestimmung warheitsfähiger Öffentlichkeit', demonstriert an Platon und Aristoteles", en HOLZHEY, H.-ZIMMERLI, W. Ch. (eds.), *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Basel-Stuttgart, 1977, pp. 13-31.
- MEGINO, C., "Aristóteles y el Liceo ante el orfismo", en BERNABÉ, A.-CASADESÚS, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, 2008, pp. 1281-1306.
- MEJER, J., *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden, 1978.
- MÉNDEZ LLORET, I., "La concepción aristotélica de la divinidad: del *Perì philosophías* a *Metafísica XII*; teología cósmica y motores inmóviles", *Daimon*, 6 (1993) 23-40.
- MERLAN, P., *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953 (ed. corr. 1960²).
- MESQUITA, A.-P., *Vida de Aristóteles*, trad. esp., Madrid, 2008 (= 2006).
- MESSINA, G., *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930.
- MORAU, P., "L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce", *Revue philosophique de Louvain*, 47 (1949) 5-43.
- , *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.
- , "Quinta essentia", Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopaedie*, XXIV 2, 47. Halbb. (1963) cols. 1171-1263 y 1430-1432.
- , *Aristote. Du ciel*, Paris, 1965.
- (ed.), *Frühschriften des Aristoteles*, Darmstadt, 1975.
- , "Deux témoignages de Philodème sur Aristote", *REG* 92 (1979) 400-412.
- , *L'Aristotelismo presso i Greci*, 3 vols., Milano, 2000 (trad. it. de *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 Bd., Berlin-N. York, 1973-1984).
- MOREAU, J., *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939.
- , *Aristote et son école*, Paris, 1962 (trad. esp. *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, 1972).
- MOST, G. W., "Some new fragments of Aristotle's *Protrepticus*?", en *Studi su codici e papiri filosofici: Platone, Aristotele, Ierocle*, Firenze, 1992, pp. 189-216.
- MOURAVIEV, S. N., "Aristotle, fr. 71 Rose", *Revue des Études Grecques*, 93 (1980) 511-5.

- NATALI, C., *Cosmo e divinità. La struttura lógica della teologia aristotelica*, L'Aquila, 1974.
- , "La teoria aristotelica delle catastrofi. Metodi di razionalizzazione di un mito", *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 105 (1977) 403-24.
- NATALICCHIO, A., *Diogene Laerzio. Senofonte*, Palermo, 1992.
- NUYENS, F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain-Paris, 1948 (reimp. Louvain, 1973).
- ORBINK, D., *Philodemus. On Piety. Part I*, Oxford, 1996.
- OLSON, S. D.-SENS, A., *Archestratos of Gela*, Oxford, 2000.
- ORLANDI, T., "Il primo Aristotele nel 'De communi mathematica scientia' di Giamblico", *Rivista critica di storia della filosofia*, 18 (1963) 592-8.
- PEASE, A. S., M. Tulli Ciceronis *De natura deorum Libri III*, reimpr., Darmstadt, 1968 (= 1958).
- PÉPIN, J., "L'interprétation du *De Philosophia* d'Aristote d'après quelques travaux récents", *Revue des Études Grecques*, 77 (1964a) 445-8.
- , *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964b.
- , *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971.
- PLEZIA, M., "Düring, Aristotle in the ancient biographical tradition" (recensión), *Gnomon*, 34 (1962) 126-132.
- PÖTSCHER, W., *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, Leiden, 1970.
- POLANSKY, R., *Aristotle's De anima*, N. York, Cambridge University Press, 2007.
- RANDALL JR., J. H., *Aristotle*, N. York, 1960, pp. 13ss.
- RAVAISSON, F., *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, vol. I, Paris, 1837 (reimp. Hildesheim, 1963; trad. alem. de pp. 209-236 en Moraux [1975] 1-20).
- REALE, G., *Aristotele. La Metafisica*, 2 vols., Napoli, 1968.
- , *Introducción a Aristóteles*, trad. esp., Barcelona, 1985 (= *Introduzione a Aristotele*, Roma, 1982²). Ver esp. pp. 11-42 y pp. 161-177
- REES, D. A., "Theories of the soul in the early Aristotle", en DÜRING, I.-OWEN, G. E. L. (1960) 191-200.
- REICHE, H. A. T., *Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy and Aristotle's Connate Pneuma*, Amsterdam, 1960.
- REINHARDT, K., *Poseidonios*, München, 1921.
- , *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1926.
- , "Poseidonios", Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopaedie*, XXII 1 (1953) cols. 558-826 (reimp. como *Poseidonios von Apameia*, Stuttgart, 1954).

- REITZENSTEIN, R.-SCHAEDER, H. H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Wiesbaden, 1926.
- RIST, J. M., *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, Toronto, 1989.
- ROBIN, L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908 (reimp. Hildesheim, 1968).
- ROCCA-SERRA, G., "Aristote et les sept 'sophistes': pour une relecture du fragment 5 Rose²", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 172 n° 2 (1982) 321-338.
- ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols., Oxford, 1924.
- , *Aristotle's Physics: A revised text with introduction and commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1936 (= 1998).
- , *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. esp., Madrid, 2001⁵ (= *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951).
- RUCH, M., *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris, 1958a.
- , *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris, 1958b.
- RUNIA, D., "Aristotle and Theophrastus Conjoined in the Writings of Cicero", en FORTENBAUGH, W. W.-STEINMETZ, P. (eds.), *Cicero's knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London, 1989, pp. 23-38.
- RUPPRECHT, K., "Paroimiographoi", en *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XVIII.4 (1949) cols. 1735-1778.
- SAFFREY, H. D., *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées nombres*, Leiden, 1955. (Reed. *Le Peri Philosophias d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres* (Philosophia Antiqua 7), Leiden: Brill, 1971)
- Rec. de Cherniss en *Gnomon*, 31 (1959) 36-51.
- SANTANIELLO, C., "Traces of the lost Aristotle in Plutarch", en PÉREZ JIMÉNEZ, A.-GARCÍA LÓPEZ, J.-AGUILAR, R. M^a. (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles: Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S.*, Madrid, 1999, pp. 629-41.
- SCHIAVONE, M., "A proposito di un recente studio sul primo Aristotele", *Giornale di Metafisica*, 20, n° 1-2 (1965) 150-62.
- SCHMIDT, M., *Didymi Chalcenteri grammatici Alexandrini fragmenta quae supersunt omnia*, Lipsiae, 1854 (reimp. Amsterdam, 1964).
- SCHNAYDER, G., "Ad Ciceronem, De Officiis II 16,56", *Eos*, 31 (1928) 289-96.
- SCHUHL, P. M., *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947.
- SEARBY, D. M., *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*, Uppsala, 1998.
- SEDLEY, D. N., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998.

- SEIDL, H., "On the Concept of God in Aristotle's *De philosophia*" en JANNONE, A. ET ALII (1995) pp. 69-90.
- SINNIGE, T. G., "Cosmic Religion in Aristotle", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 14 n° 1 (1973) 15-34.
- SIWEK, P., "Le Dieu d'Aristote dans les dialogues", *Aquinas*, 12 (1969) 11-46.
- SNELL, B., *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München, 1971⁴ (trad. it. *I sette sapient: vite e opinion nell'edizione di B. Snell*, Milano, 2005).
- SPOERRI, W., "Encore Platon et l'Orient", *Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes*, 31 (1957) 209-233.
- , "Prosopographica", *Museum Helveticum*, 23 (1966) 44-57.
- STARK, R., *Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*, München, 1954.
- STIGEN, A., *The Structure of Aristotle's Thought*, Oslo, 1966.
- TARÁN, L., Recensión del libro de Untersteiner, *Aristotele. Della Filosofia*, *American Journal of Philology*, 87, 4 (1966) 464-472.
- , "Asclepius of Tralles. Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic", *Transactions of American Philosophical Society*, n. s. 59, 4 (1969) 1-89.
- , *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden, 1981.
- TARVER, T., "Varro and the Antiquarianism of Philosophy", en Barnes, J.-Griffin, M. (eds.), *Philosophia togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, pp. 130-164.
- THEILER, W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, 1925.
- , "Ein vergessenes Aristoteleszeugnis", *The Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957) 127-31.
- , "Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles mit einem Anhang über Theophrasts Metaphysik", *Museum Helveticum*, 15 (1958) 85-105.
- THOMAS, W., *De Aristotelis ἐξωτερικοῖς λόγοις deque Ciceronis Aristotelio more praemissa disputatione de veterum arte disputandi deque eorum dialogis*, Gotinga, 1860.
- TIMPANARO CARDINI, M., "Il frammento musicale di Aristotele, 47 Rose (= *De phil.* fr. 25 Ross)", *Parola del Passato*, 17 (1962) 300-12.
- TRABUCCO, F., "Il problema del *De philosophia* di Aristocle di Messene e la sua dottrina", *Acme*, 11, fasc. I-III (1958) 97-150.
- TUOMINEN, M., *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Stocksfield, 2009.

- TURPIN, J. K.-PELLEGRIN, P., "Cicero and the Aristotelian Theory of Divination by Dreams", en Fortenbaugh, W. W.-Steinmetz, P. (eds.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London, 1989, pp. 220-245.
- UNTERSTEINER, M., "Aristotele *Phys.* I 8-9, frammenti del Περί φιλοσοφίας", *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 87 (1959) 1-23.
- , "Il *Perì philosophías* di Aristotele", *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 38 (1960) 337-62.
- , *Problemi di Filologia Filosofica*, Milano, 1980.
- VAN DEN BRUWAENE, *Cicéron. De Natura Deorum. Livre II*, Bruxelles, 1978.
- VENDRUSCOLO, F., "Note testuali al papiro di Aï Khanum", en *Papiri filosofici. Miscellanea di Studi*, I, Firenze, 1997, pp. 145-151.
- VIMERCATI, E., *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Milano, 2004.
- VOGEL, C. J. DE, "The legend of the Platonizing Aristotle", en DÜRING, I.-OWEN, G. E. L., *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Symposium Aristotelicum at Oxford*, 1957, Göteborg, 1960, pp. 248-256.
- , "Did Aristotle Ever Accept Plato's Theory of Transcendent Ideas? Problems Around a New Edition of the *Protrepticus*", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47 (1965) 261-98 (= *Philosophia. I. Studies in Greek Philosophy*, Assen, 1970, pp. 295-330).
- WALZER, R., "Aristotle *De Philosophia* fr. 24 in the arabic tradition", en DÜRING, I.-OWEN, G. E. L. (1960) pp. 105-112.
- WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles*, Basel-Stuttgart, 1959.
- WEIL, R., *Aristote et l'Histoire. Essai sur la "Politique"*, Paris, 1960.
- WELLMANN, M., "Die Φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa", *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist. Klasse*, fasc. 7, Berlin, 1928.
- WEST, M. L., *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart, 1973.
- WESTERINK, L. G., "Deux commentaries sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon", *REG* 77 (1964) 526-535.
- WESTERINK, L. G.-TROUILLARD, J., *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris, 1990.
- WIELAND, W., "Aristoteles als Rhetoriker und das Problem der exoterischen Schriften", *Hermes*, 86 (1958) 323-346.
- WILAMOWITZ, U. VON, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Darmstadt, 1959³ (= 1932).
- WILPERT, P., "Reste verlorener Aristoteles-Schriften bei Alexander von Aphrodisias", *Hermes*, 75 (1940) 368-396.

- , “Die aristotelische Schrift *Über die Philosophie*”, en *Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à A. Mansion*, Louvain, 1955, pp. 99-116.
 - , “Die Stellung der Schrift ‘Über die Philosophie’ in der Gedankenentwicklung des Aristoteles”, *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957) 155-162 (= MORAUX [1975] 195-212).
 - , “The Fragments of Aristotle’s lost writings”, en DÜRING, I.-OWEN, G. E. L. (1960) pp. 257-264.
- WOODS, M., *Aristotle’s Eudemian Ethics. Books I, II and VIII*, Oxford, 1982.
- ZELLER, E.-MONDOLFO, R., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte Prima, Vol. II, Firenze, 1938.
- ZEPF, M., “Der Mensch in der Höhle und das Pantheon”, *Gymnasium*, 65 (1958) 355-82.
- ZÜRCHER, J., *Aristoteles’ Werk und Geist*, Paderborn, 1952.

ÍNDICE DE FUENTES

(T = Testimonio; F = Fragmento)

- ALEXANDER APHRODISIENSIS
in Metaph.
117.23-118.1 Hayduck: *De phil.* F 11b
- PS.-ALEXANDER
in Metaph.
777.16-21 Hayduck: *De phil.* F 11f
- APULEIUS
De deo Socr.
8.137-138 (p. 15, 12 Thomas):
De phil. F 28d
- ARISTOTELES
de Anima
404b 16-25: *De phil.* F 11c
415a 26-415b 1: *De phil.* F 34f
De generatione et corruptione
336b 27-34: *De phil.* F 34c
Historia animalium
552b 10-13: *De phil.* F 28c
Physica
194a 27-36: *De phil.* F 20
- ASCLEPIUS
in Metaph.
3.21-33: *De phil.* F 1c
112.16-19: *De phil.* T 5
- CENSORINUS
De die natali
- 4.3-4: *De phil.* F 34b
- CICERO
Academici
1.7.26: *De phil.* F 33a
Acad. Pr. (Lucullus)
38.119 Plasberg: *De phil.* F 26a
de divinatione
1.30.63: *De phil.* F 12b
de natura deorum
1.13.33: *De phil.* F 32
1.38.107: *De phil.* F 3b
2.15.42-16.44: *De phil.* F 27a
2.37.95-96: *De phil.* F 14
Tusculanarum Disputationum
1.10.22: *De phil.* F 33b
1.17.41: *De phil.* F 33c
1.26.65-27.66: *De phil.* F 33d
- CLEMENS ALEXANDRINUS
Stromateis
1.14.60.3: *De phil.* F 4b
1.14.61.1: *De phil.* F 5
- CRITOLAUS
apud PHILO, De aet. mundi, 8.69: De phil. F 34e
- DAMASCIUS
in Phd.
138.1-2 Westerink: *De phil.* F 29b
416.10-11 W.: *De phil.* F 28b

530.4-6 W.: *De phil.* F 29a

DIOGENES LAERTIUS

Vitae Philosophorum

1.8.5-9.1: *De phil.* F 2a

2.23.9-11: *De phil.* F 8

Etymologicum Magnum

722.16-17 Sylburg: *De phil.* F 6

LACTANTIUS

div. instit.

2.10.24-25: *De phil.* F 26b

MICHAEL PSELLUS

De omnifaria doctrina

p. 69 n. 131 Westerink: *De phil.*
F 33f

Schol. ad Joh. Climacum (*Cat. des*
Man. Alch. Grecs, ed. Bidez, 1928)

6.171: *De phil.* F 18b

NEMESIUS

De nat. hom.

p. 69.16-21 Burkhard: *De phil.* F
27c

72 Matthaei (= *Series Graeca*
XL p. 625 C Migne): *De phil.*
F 27b

Ps-OCCELLUS LUCANUS

de universi natura

3.1.38, 41, 44 p. 20-22 Harder:
De phil. F 34a

OLYMPIODORUS

in Phd.

4.9.1-4.10.2 Westerink: *De phil.*

F 30

Papyrus Herculaneus

1428, fr. 22.10-12 Henrichs = p. 72

Gomperz = N 1428

(*Herculanensium Voluminum*
Collectio Altera, II, p. 17): *De*
phil. T 1

1077, col. 38, 1089-1099, pp. 180-1

Obbink: *De phil.* T 2

PHILO ALEXANDRINUS

de aeternitate mundi

10-11 Cohn: *De phil.* F 22

20-24 Cohn: *De phil.* F 23

28-34 Cohn: *De phil.* F 24

39-43 Cohn: *De phil.* F 25

45 Cohn: *De phil.* F 28i

de gigantibus

2.7-8: *De phil.* F 28e

de plantatione

3.12: *De phil.* F 28f

de praemiis et poenis

41-43 Cohn: *De phil.* F 16

de somniis

1.22.135: *De phil.* F 28g

legum allegoriarum

3.97-99 Cohn: *De phil.* F 15

PHILODEMUS

de ira

de Pietate

PHerc. 1428, fr. 22.10-12

Henrichs = p. 72 Gomperz:

De phil. T 1

- PHerc.* 1077, col. 38, 1089-1099,
pp. 180-1 Obbink: *De phil.* T
2
- PHILOPONUS, JOANNES
in de An.
75.34-76.1: *De phil.* F 11e
186.21-26: *De phil.* F 3a
in GC
296.31-297.4: *De phil.* F 34d
in Nicom. Isagogen
1.1: *De phil.* F 1b
- PLINIUS
historia naturalis
30.3: *De phil.* F 2b
- PLUTARCHUS
de tranquillitate animi
477c: *De phil.* F 17b
adversus Colotem
1115b-c: *De phil.* F 10b
1118c: *De phil.* F 7
de musica
1138c: *De phil.* F 31
- PORPHYRIUS
apud STOBÆUS
3.21.26: *De phil.* F 4a
- PRISCIANUS LYDUS
Solut.
41.16-42.3: *De phil.* T 3
- PROCLUS
apud PHLP. De aet. mundi
31.17 Rabe: *De phil.* F 10a
- RUFINUS
Recogn. Ps.-Clem.
8.15: *De phil.* F 33e
- Scholia in Proverb. Salomonis*
cod. Paris. gr. 174, fol. 46a: *De
phil.* F 21
- Scholia in Theocr.*
3.21 Wendel: *Symp.* F 3
- SENECA
quaestiones naturales
7.29.3-30.1: *De phil.* F 17a
- SEXTUS EMPIRICUS
adv. math.
9 (*Phys.* 1) 20-23: *De phil.* F 12a
9 (*Phys.* 1) 26-27: *De phil.* F 13
9 (*Phys.* 1) 86: *De phil.* F 28h
10 (*Phys.* 2) 45-46: *De phil.* F 9
- SIMPLICIUS
in de An.
28.7-9 Hayduck: *De phil.* F 11d
in Cael.
288.28-289.2: *De phil.* T 4
288.28-289.15: *De phil.* F 19a
- STOBÆUS
1.43 (37).1: *De phil.* F 28a
- SYNESIUS
Calv.
22.1-4 (p. 229.13-16 Terzaghi):
De phil. F 1a
Dion

47d-48a (p. 253.23-254.13
Terzaghi): *De phil.* F 18a

SYRIANUS

in Metaph.

159.29-160.5 Kroll: *De phil.* F
11a

TABLA DE CONCORDANCIAS

HEITZ	ROSE ³	WALZER	ROSS	UNTERSTEINER	GIGON	MEGINO
-	26	26	T 1	T 1	25,2	T 1
-	-	-	-	-	-	T 2
-	-	T 1	T 2	T 2	-	T 3
21	16	16	T 3	T 3	30	T 4
-	-	-	T 4	T 4	-	T 5
4	13	8	8	8	463	1a
-	-	-	8	8	-	1b
-	-	-	-	8	-	1c
1	6	6	6	6	23	2a
1	34	6	6	6	664	2b
3	7	7	7	7	26	3a
3	7	7	7	7	27	3b
5	3	3	3	3	28	4a
5	3	3	3	3	29	4b
7	4	4	4	4	29	5
9	5	5	5	5	871	6
6	1	1	1	1	709	7
12	2	2	2	2	861	8
10	-	9	9	9	952	9
14	8	10	10	10	918	10a
14	8	10	10	10	907	10b
15	9	11	11	11	24	11a
-	-	-	11	11	31	11b
-	-	-	11	11	97,1	11c
-	-	-	11	11	97,3	11d
-	-	-	11	11	97,2	11e
-	-	-	11	11	32	11f
18	10	12a	12a	12a	947	12a
-	-	12a	12a	12a	-	12b
20	11	12b	12b	12b	948	13
19	12	13	13	13a	838	14
-	12	13	13	13b	913	15
-	-	13	13	13c	915	16

HEITZ	ROSE ³	WALZER	ROSS	UNTERSTEINER	GIGON	MEGINO
-	14	14	14	14	943	17a
-	-	14	14	14	905	17b
31	15	15	15	15	963	18a
-	-	15	15	15	-	18b
21	16	16	16	16	30	19
-	-	30	28	28	987	20
16	17	17	17	17	939	21
23	18	18	18	18	916	22
-	19	19a	19a	19a	916	23
-	20	19b	19b	19b	916	24
-	21	19c	19c	19c	916	25
22	22	20	20	20	829	26a
-	-	-	20	20	-	26b
24 + 27	23 + 24	21	21	21	835 + 836	27a
-	-	-	-	21	-	27b
-	-	-	21	21	-	27c
24	-	22	22	22	T 19	28a
24	-	-	22	22	854	28b
-	-	22	-	22	-	28c
-	-	22	-	22	-	28d
-	-	22	-	22	-	28e
-	-	22	-	22	-	28f
-	-	22	-	22	-	28g
-	-	22	-	22	-	28h
-	-	22	-	22	-	28i
25	42	23	23	23	856	29a
25	42	23	23	23	856	29b
26	48	24	24	24	903	30
-	47	25	25	25	908	31
28	26	26	26	26	25,1	32
29	-	27	27	27	T 18,1	33a
29	-	27	27	27	994	33b
29	-	-	27	27	995	33c
29	-	27	27	27	996	33d
-	-	-	27	27	986	33e
-	-	-	-	28	-	33f

HEITZ	ROSE ³	WALZER	ROSS	UNTERSTEINER	GIGON	MEGINO
-	-	31	-	31	-	34a
-	-	-	-	31	-	34b
-	-	-	-	31	-	34c
-	-	-	-	31	-	34d
-	-	-	-	31	-	34e
-	-	-	-	31	-	34f